

مبادک فلسفہ

عبدالماجد دریا بادی

انڈیپنڈنٹس اردو اکادمی، لکھنؤ

مبادی فلسفہ

عبد الماجد دریا بادی

اُتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ

© اترپردیش اردو اکادمی

مبادی فلسفہ

عبدالمجید دریا بادی

Mabadi-e-Falsafa

by: Abdul Majid Daryabadi

ناشر: اترپردیش اردو اکادمی

دوسرا ایڈیشن: ۱۹۸۲ء

تعداد: ۴۰۰

قیمت:  روپے

 =

عزیز الجبار خاں سکریٹری اترپردیش اردو اکادمی نے میسرس نظامی پریس وکٹوریہ اسٹریٹ
لکھنؤ ۲۲۶۰۰۳ سے چھپوا کر اکادمی کے دفتر قیصر باغ، لکھنؤ ۲۲۶۰۰۱ سے شائع کی۔

ترتیب

۵	پیش لفظ
۷	دیباچہ حصہ اول
۹	دیباچہ حصہ دوم
۱۱	باب (۱) فلسفہ اور مذاہب فلسفہ پر ایک نظر
۳۳	باب (۲) عل کی منطق
۱۰۴	باب (۳) مقدمہ "مکالمات برکلی"
۱۱۸	باب (۴) عادت اور فلسفہ عادت
۱۵۸	باب (۵) نفس و مفردات نفس

۱۶۰	باب (۶) ماہیت جذبات
۱۹۳	باب (۷) تشکک اور متشککین
۲۲۵	باب (۸) حس
۲۳۸	باب (۹) عملی توجہ
۲۶۸	باب (۱۰) مکالمہ دوم از "مکالمات برکلی"
۳۰۰	باب (۱۱) واجب الوجود اور حکماء جرمی
۳۱۸	باب (۱۲) حکما ہند کا فلسفہ جذبات
۳۳۰	باب (۱۳) مذہب ارتقائی نقطہ نظر سے

پیش لفظ

مولانا عبد الماجد دریا بادی مرحوم کا شمار ان چند عالموں میں ہوتا ہے جن پر ”جامع حثیات“ کی اصطلاح صادق آتی ہے۔ مرحوم نے طویل عمر پائی اور یہ بات بڑے اعتماد کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ انھوں نے اپنی عمر کا کوئی لمحہ ضائع نہیں کیا۔ انھوں نے ہزاروں صفحات لکھے اور ہر صفحہ علم و فن کی تاریخ میں ایک نئے باب کی حیثیت رکھتا ہے۔

مولانا نے چند ایسی کتابیں بھی یادگار چھوڑی ہیں جنہیں کسی حالت میں بھی وہ اپنی اولویات میں شمار کرنے کے لیے تیار نہ ہوتے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سچ ہے کہ علم و فن کے شیدائیوں کے لئے یہ کتابیں بھی بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان کتابوں میں ”مبادی فلسفہ“ کا بھی نام آتا ہے۔

”مبادی فلسفہ“ اب کم یاب بلکہ نایاب کتابوں کی صف میں شامل ہوتی جا رہی ہے۔ اتر پردیش اردو اکادمی نے جب یہ فیصلہ کیا بعض قدیم مگر مفید کتابوں کی اشاعت ثانی کا اہتمام کیا جائے تو اس کتاب کا نام سرفہرست آیا۔

یقیناً ہے کہ اکادمی کی دوسری مطبوعات کی طرح "مبادی فلسفہ" کو بھی
حسن قبول ملے گا۔

محمود الہی
چیرمین، مجلس انتظامیہ

اتر پردیش اردو اکادمی
قیصر باغ، لکھنؤ
۲۰ مارچ ۱۹۶۷ء

دیباچہ حصہ اول

مبادی فلسفہ حصہ اول جس کا عام فہم نام فلسفہ کی پہلی کتاب ہو، کوئی مستقل تصنیف نہیں، چند قدیم متفرق فلسفیانہ مقالات کا مجموعہ ہے، ایک زمانہ تھا، کہ لکھنے کا موضوع عموماً مغربی فلسفہ ہی کا کوئی نہ کوئی عنوان رہا کرتا تھا، جس نطن رکھنے والے احباب کا گردہ اس وقت بھی حوصلہ افزائی کرتا رہا، اور اب بھی اُسی گردہ کا اصرار ہے کہ یہ جمہور اپنی کل فلسفیانہ تحریروں کو یکجا کر کے شائع کر دے، پیش نظر مجموعہ اسی ارشاد کی تعمیل کی پہلی قسط ہو۔

ان مقالات کے دو ابتدائی ابواب، یعنی فلسفہ اور مذاہب فلسفہ اور مل کی منطق رسالہ الناظر (لکھنؤ) میں بہ طور مضامین شائع ہوئے تھے۔ پہلا جنوری ۱۳۰۳ء میں اور دوسرا ۱۳۰۴ء کے تین پرچوں میں، باب سوم ترجمہ مکالمات برکے کا مقدمہ ہو جو کتاب کے ساتھ شروع ۱۳۰۹ء میں شائع ہوا تھا، باب (۴) عادت و فلسفہ عادت، رسالہ ادیب (الہ آباد) میں ۱۳۱۰ء میں دو نمبروں میں نکلا تھا، باب (۵) نفس و مفردات نفس، راقم کی ایک غیر مطبوعہ و نامتتام تصنیف کے مسودہ کا باب اول ہو، باب (۶) ماہیت جذبات راقم کی سب سے پہلی فلسفیانہ تصنیف فلسفہ جذبات سے منقول ہو جس کا پہلا ادیشن، اپریل ۱۳۱۰ء میں شائع ہوا تھا

اور تیسرا ڈیشن کہنا چاہئے کہ نیا ہو کر اسی سلسلہ میں نکلا ہے۔

مقالات اب پُرانے ہو چکے ہیں، لیکن اس مجموعہ کے مرتب کرتے وقت سب پر پوری پوری نظر ثانی کر لی گئی ہے، صرف اجمالی ہی نہیں، بلکہ تفصیل کے ساتھ ایک ایک جملہ پر اور ہر فقرہ پر قطع و برید، تبدیلی و ترمیم، حذف و اضافہ، لفظوں اور عبارتوں میں بہ کثرت ہوا ہے، اور زبان کو صاف و سلیس، رواں و شگفتہ بنا دینے کی امکان بھر کوشش کی گئی ہے، بعض مقامات پر صفحے کے صفحے بدل کر بالکل نئے ہو گئے ہیں، اس لحاظ سے یہ مجموعہ ایک مستقل و جدید تصنیف کے حکم میں بھی رکھا جاسکتا ہے۔

ملک کی مختلف یونیورسٹیوں کے نصاب میں اب ادب اور دواخل ہو چکا ہے، ممکن ہے کہ ان درجوں کے طالب علموں کو سنجیدہ مباحث پر مقالہ نگاری و مضمون نویسی کی مشق میں اپنے ایک پیش رو کی حقیر کوششوں سے کچھ تھوڑی بہت مدد مل جائے، ادب کے علاوہ فلسفہ کے طلبہ بھی، عجب نہیں کہ اپنی زبان میں فلسفہ کے بعض مسائل کے روشناس ہو جانے سے کچھ نفع ہی محسوس کریں، احباب کرام کا حسن ظن اگر قائم رہا، تو مبادی فلسفہ کی دوسری جلد بھی انشاء اللہ جلد مرتب ہو کر شائع ہو سکے گی۔

راقم سطور کے جس دور زندگی میں ابتداء یہ مضامین سپرد قلم ہوئے تھے، اُس وقت سب سے زیادہ حوصلہ افزائی مولوی عبدالحق صاحب بنی لے معتمد انجمن ترقی اردو کی جانب سے ہوئی تھی، انا سپاسی ہوگی، اگر اس موقع پر موصوف کا ذکر، شکر گزاری اور ممنونیت کے ساتھ نہ کیا جائے۔

عبدالماجد

دریاباد، بارہ ٹکلی
ستمبر ۱۹۳۱ء

دیباچہ حصہ دوم

مبادی فلسفہ حصہ اول کو شائع ہوئے پورے تین سال گزر چکے، ان سطور سے قبل اس کا دیباچہ ملاحظہ فرمایا جائے۔ یہ حصہ دوم ہے۔ اس میں ذیل کے سات تفاسیر فلسفہ کے مختلف مباحث سے متعلق درج ہیں۔

۱۔ تشکیک اور متشککین (مطبوعہ رسالہ الناظر، لکھنؤ، جولائی ۱۹۱۴ء)

۲۔ جس (مطبوعہ رسالہ افادہ، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۶ء)

۳۔ عمل توجہ (مطبوعہ رسالہ معارف، اعظم گڑھ جولائی و اگست ۱۹۱۹ء)

۴۔ کلامہ برکے (منقول از مکالمات برکے مطبوعہ ۱۹۱۹ء)

۵۔ واجب الوجود اور حکمائے جرمی (مطبوعہ رسالہ افادہ، حیدرآباد ۱۹۱۹ء)

۶۔ حکمائے ہند کا فلسفہ جذبات (منقول از فلسفہ جذبات طبع دوم ۱۹۱۹ء)

۷۔ مذہب و ارتقائی نقطہ نظر سے (مطبوعہ رسالہ زمانہ ۱۹۱۶ء)

ان سب مضامین پر نظر ثانی ۱۹۳۲ء میں رس تفصیل سے کی گئی کہ ہر مضمون

ایک حد تک گویا نیا ہو گیا، طبع و اشاعت کی ذمہ داریاں برہمن کے بعد اب

اکر ہی ہے۔

جس دور زندگی کے یادگار یہ مضامین ہیں اسی وقت کے خاص کرم فرما اور اسی قسم
 کی تحریروں کی حوصلہ افزائی کرنے والے علامہ مولوی عبدالحق صاحب بی اے معتمد
 انجمن ترقی اردو کے (جن کا ذکر مبادی فلسفہ حصہ اول کے دیباچے میں آچکا ہے) مولوی
 ظفر الملک صاحب مدیر الناظر اور سید محمد حفیظ صاحب بی اے (جواب الہ آباد یونیورسٹی
 میں اردو ادب کے استاد اور ایم اے پی ایچ ڈی وغیرہ ہیں) تھے۔ ان اوراق
 کی حیات تازہ کے ساتھ ان حضرات کی یاد کا بھی لشکر گزاری کے ساتھ تازہ ہو
 جانا بالکل قدرتی ہے۔

عبدالماجد

دریاباد، بارہ شبلی
 ستمبر ۱۹۳۴ء

باب (۱)

فلسفہ اور مذاہب فلسفہ پر ایک نظر

کائنات و اجزاء کائنات پر کوئی نظر کرنا چاہیے، تو مختلف و متعدد حیثیات سے کر سکتا ہے، مثلاً ایک اس حیثیت سے کہ فلاں فلاں چیزوں سے ہماری روزانہ زندگی کی ضروریات میں کیا کیا سہولتیں پیدا ہوتی ہیں، یا مثلاً اس لحاظ سے کہ شاید وہ موجودات سے دل کن کن شاعرانہ جذبات سے متاثر ہوتا ہے، وغیر ذالک، لیکن اگر نفع و ضرر، حسن و قبح سے قطع نظر کر کے، خالص علمی تحقیق مقصود ہو تو اس نقطہ خیال کے کائنات پر نظر کرنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ مختلف اشیاء کے متعلق مختلف آلات حواس کی وساطت سے کیا کیا معلومات حاصل ہیں؟ مثلاً فرض کیا، اس وقت ایک پھول ہمارے سامنے رکھا ہوا ہے، جب ہم اُسے آنکھ سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سرخ ہے، ہاتھ سے چھوتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ رقیق و تھال ہیں، ایک جامد جسم رکھتا ہے، ہاتھ میں اٹھاتے ہیں تو کچھ نہ کچھ وزن محسوس ہوتا ہے،

اُچھلتے ہیں تو میز پر گرنے سے آواز پیدا ہوتی ہے ناک سے سونگھتے ہیں تو خوشبو کا ادراک ہوتا ہے، آگ پر رکھ دیتے ہیں، تو جل کر خاکستر ہو جاتا ہے، غرض ان تجربات سے ہمیں پھول کی مختلف صفات و اعراض، رنگ، ثقل، وزن، آواز، خوشبو وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کیفیات و صفات کو خواص اشیاء سے بھی تعبیر کرتے ہیں، اور جب کسی متعین شعبہ کے اندر خواص اشیاء کا کوئی مرتب و منظم علم حاصل ہو جاتا ہے تو اسے سائنس کہتے ہیں، علم کے مرتب و منظم ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس علم کے تمام اجزاء باہم دگر علت و معلول کے سلسلے میں مربوط ہوں، یعنی یہ معلوم رہے کہ فلاں فلاں خواص کے مجتمع ہو جانے سے فلاں نیا خاصہ ظہور میں آئے گا، اور فلاں واقعہ کی توجیہ و تعلیل فلاں فلاں اسباب کی بنا پر کی جاسکتی ہو۔

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ خواص اشیاء کے لحاظ اپنی نوعیت کے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اسی واسطے سائنس کے بھی مختلف اصناف ہوتے ہیں، ہر صنف ایک ہی نوع یا مماثل انواع کے خواص کو لے لیتی ہے اور صرف انہیں سے بحث کرتی ہے، مثلاً سائنس کا ایک شعبہ وزن، حرارت، آواز، رنگ وغیرہ سے بحث کرتا ہے، اس کو طبیعیات کہتے ہیں، دوسرے شعبے میں اشیاء عالم کی ترکیب و تحلیل اور ان کے خواص ترکیبی و تحلیلی سے بحث کی جاتی ہے، اس کا نام کیمیائیات ہے، ایک اور شعبہ میں اجسام کے صرف خواص حیاتی کی تحقیق کی جاتی ہے، اسے علم الحیات سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح سائنس کے بیسیوں دیگر اصناف ہیں۔ پھر ان میں سے ہر صنف بجائے خود متعدد اصناف پر منقسم ہوتی ہے، مثلاً تشریح علم افعال الاعضاء نباتیات حیوانیات، یہ سب علم الحیات کے تحتانی اصناف ہیں۔

موجوداتِ عالم پر علمی حیثیت سے نظر کرنے کی ایک صورت یہ ہوئی، جسے ہم ابھی
 کہہ آئے ہیں، اور جس کے نتائج کو سائنس سے تعبیر کیا جاتا ہو، دوسری صورت یہ
 ہو کہ اجزائے کائنات کی علتِ غائی پر عقل کی روشنی میں غور کیا جائے اور حدود عقل
 کے اندر رہ کر یہ دیکھا جائے کہ فلاں شے کا وجود کس آخری غرض، کس انتہائی مقصد کے
 لیے ہے، جو علم کائنات پر اس حیثیت سے نظر کرتا ہے، اس کا نام فلسفہ ہے، سائنس اور
 فلسفہ کے فرق کو ایک واضح مثال کے ذریعہ سے یوں سمجھنا چاہیے کہ مثلاً علم الحیات
 کے مطالعہ سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جب تک انسان کے گرد پیش چند خاص
 حالات مجتمع ہیں، مثلاً ایک خاص مقدار میں حرارت، ایک خاص درجہ کی روشنی،
 ایک خاص قسم کی آب و ہوا، اس وقت تک انسان زندہ ہو، اور جہاں ان حالات
 میں کوئی اہم تغیر واقع ہوا، انسان کی زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہو، لیکن یہ مسئلہ کہ انسان
 کی زندگی کا مقصد کیا ہو، ایسا ہو، جسے علم الحیات یا سائنس کا کوئی دوسرا شعبہ
 ہاتھ نہیں لگا سکتا، اس سوال کا جواب دینا فلسفہ کا کام ہو۔

یہ سچ ہے کہ اغراض و مقاصد کی تلاش ہر عامی و ساعی شخص بھی اپنی روزانہ
 زندگی میں کیا کرتا ہے، مگر فرق یہ ہے کہ اس کے سوالات اشیاء کے قریبی و فوری
 اغراض سے متعلق ہوتے ہیں، بہ خلاف اس کے ایک فلسفی کے خیالات کا تعلق ہمیشہ
 اشیاء کے اغراض بعیدہ و مقاصدِ اولیٰ سے ہوتا ہے، اگر کوئی یہ دریافت کرے
 کہ یہ کاغذ اس وقت میز پر کیوں رکھا ہوا ہے، تو یہ ایک عامیانہ استفسار ہے لیکن
 اگر وہی شخص یہ دریافت کرے کہ کاغذ کے عالم وجود میں آنے کی کیا مصلحت کیا غرض
 ہے، تو اب یہ ایک فلسفیانہ مسئلہ بن جائے گا۔

ایک دوسرے پیرایہ میں فلسفہ کی تعریف ان الفاظ میں بھی کی جاسکتی ہو کہ وہ، وہ علم ہے جس میں موجودات کے متعلق وسیع ترین کلیات قائم کئے جاتے ہیں، مثال کے لیے ہم ایک نہایت عام واقعہ طلوع آفتاب کو لیتے ہیں، آفتاب کا طلوع ہونا ہر عامی شخص روزانہ دیکھتا ہے اور اس بنا پر یقین رکھتا ہے کہ آئندہ بھی ہر روز طلوع ہوتا رہے گا، وہ اس یقین پر کوئی استدلال نہیں پیش کر سکتا، بلکہ صرف عادت کی بنا پر اسے اعتقاد امانتا ہے، ایک سائنس دان اس سے بڑھ کر یہ کہتا ہے، کریمین کی گردش محوری، آفتاب سے اس کا تعلق، اور اسی طرح کے دیگر اسباب طبعی کی تحقیق کرتا ہو، اور پھر ان سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہو، کہ جب تک یہ اسباب طبعی قائم ہیں، اس وقت تک ان کے معلول (طلوع آفتاب) کا رد و مزہ واقع ہوتے رہنا لازمی ہو، لیکن ایک فلسفی اس سے بھی آگے، اور بہت آگے بڑھ جاتا ہو، وہ یہ ملحوظ رکھتا ہو، کہ ہر

انہی ہماری حیات نفسی کا یہ ایک قانون ہے، کہ جب ہم دو چیزوں کو ایک یا چند بار ایک ساتھ غور کر چکے ہیں، تو آئندہ جب کبھی ان میں سے تنہا ایک چیز ہمارے تجربہ میں آتی ہے، تو اس کے ساتھ دوسری چیز بھی ہماری یاد میں تازہ ہو جاتی ہے اور ہم اکثر غلطی سے دونوں کو لازم و ملزوم سمجھ لیتے ہیں، چنانچہ مثال مندرجہ متن میں ایک عامی شخص جب چند بار دوسرے دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع ہونے ان دونوں واقعات کو چند بار ساتھ مشاہدہ کر چکا ہے، تو وہ ان خود یہ یقین کرنے لگتا ہے کہ یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں، اور جب دوسرا دن ہوگا، تو خواہ مخواہ آفتاب نکلے گا، اس قانون نفسی کی کسی قدر مزید تشریح، مصنف کے فنفا جذبات (طبع سوم) میں ملے گی۔

جسم میں تو کشتیں پائی جاتی ہو، اور جون جون اجسام کے درمیان فاصلہ بڑھتا جاتا ہے، اُسی نسبت سے یہ قوت مدھم پڑتی جاتی ہو، وہ اُسے بھی پیش نظر رکھتا ہے، کہ آکیجن دہاؤ درجن میں ایک خاص تناسب سے جب امتزاج ہوتا ہے تو ہمیشہ ان کا مرکب پانی کی شکل قبول کر لیتا ہے، وہ یہ بھی نظر انداز نہیں کرتا کہ جتنے افراد پیدا ہوتے ہیں، انھیں ایک خاص زندگی کے بعد ہمیشہ موت کے ہاتھ سے مغلوب ہونا پڑتا ہے، یہ سب کلیات جن میں سے ایک طبیعیات کے متعلق ہو، دوسرا کیمسٹری کے، اور تیسرا علم الحیات کے، بقا ہر باہم بالکل غیر متعلق معلوم ہوتے ہیں، لیکن ایک فلسفی انھیں کلیات پر جنھیں سائنس داں فرداً فرداً اور متفرق طور پر جانتا ہے، یکجائی نظر ڈالتا ہو، اور جو اصل اصول ان مختلف مثالوں کی تہ میں بطور قدر مشترک کے مضمر ہو، وہ ان سے متزع کر لیتا ہو، یعنی ان تمام کلیات سے ایک وسیع تر و عام ترکیب یہ مستنبط ہوتا ہو کہ کائنات کی ہر شے، خواہ جاندار ہو یا بے جان مرکب ہو یا مفرد، ایک معین قانون، ایک مخصوص ضابطہ، ایک خاص نظام کی پابند ہو جس میں کوئی خلل و تغیر نہیں ہوتا، اور جس کے ساتھ اس کی ہر حرکت و سکون، ترکیب و تحلیل، موت و حیات وابستہ ہے، ایک فلسفی کی نگاہ اسی نکتہ پر پڑھ جاتی ہو، اور اسی کلیہ کے تحت میں "طلوع آفتاب" کو لا کر وہ یہ استدلال قائم کرتا ہو کہ چونکہ یہ واقعہ بھی اسی مرتب و منظم کائنات کا ایک جزو ہو، اس لئے لازمی ہو کہ اس میں بھی کوئی مستمر ترتیب پائی جاتی ہو، اور اس لئے ایک ميعاد معین کے بعد اس کا طلوع ہوتے رہنا یقینی ہو،

ایک اور طریقہ سے فلسفہ کی اہمیت یوں بھی سمجھائی جاسکتی ہو کہ جس علم میں

کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اس کے عوارض انفرادی و مختصات شخصی و نوعی تمام یا تقریباً تمام حذف کر دئے جائیں، اور اس مسئلہ کی طرف کلی یا عمومی حیثیت سے سروکار رکھا جائے، اسی کا نام فلسفہ ہے، زید کو کھانا کھاتے ہوئے دیکھ کر کوئی شخص اگر یہ سوال دریافت کرے، کہ وہ کب کھانا ہو، کیا کھاتا ہو، کس طرح کھاتا ہو؟ وغیرہ تو اس کی فکر ایک عامیانہ فکر سے زیادہ بلند نہیں، لیکن اگر وہی شخص کھانے والے کے عوارض ذاتی و مختصات شخصی کو نظر انداز کر کے صرف عمومی حیثیت سے اس مسئلہ کو لے، اور ان سوالات پر غور کرنے لگے کہ غذا کی طلب انسان کو کیوں ہوتی ہے؟ حیات انسانی پر غذا کے کیا اثرات ہوتے ہیں؟ غذا کے کیا کیا اقسام و مدارج ہوتے ہیں؟ تو اسے ایک سائنٹفک موضوع بحث سے تعبیر کیا جائے گا، اس لیے کہ اب سوالات میں مختصات شخصی فنا ہو گئے ہیں، زید و عمر کی شخصیت سے کوئی بحث نہیں رہی، تاہم مختصات نوعی اب بھی قائم ہیں، لیکن اگر ان سے بھی قطع نظر کر لیا جائے اور مسئلہ میں انتہائی تعمیم پیدا کر دی جائے۔ یعنی یہ سوالات پیش نظر ہو جائیں کہ خود بدل و تحلیل کی کیا حقیقت ہو؟ اور سائنس دان جو اس کے لازمی اور ضروری ہونے پر زور دیتا ہو، سو خود لازم، اور ضرورت کا کیا مفہوم ہو؟ تو اب یہ سوالات فلسفہ کے دائرہ میں آجائیں گے، اور جو شخص غور و فکر سے کام لیتے وقت شخصیات و تعینات کو چون چون زیادہ مٹاتا جائے گا، اسی نسبت سے بحیثیت ایک فلسفی کے وہ زیادہ دقیق النظر و مکمل رس سمجھا جائے گا، کم از کم مغرب میں فلسفہ اور فلسفی کا یہی معیار ہے، تصریحات بالا سے معلوم ہوا ہو گا کہ فلسفہ کا عنصر حقیقی یہ ہے کہ وہ نظام موجودات پر مجموعی و یکجائی حیثیت سے نظر کرتا ہے۔ اور اس لیے اس کا موضوع بحث

وسیع ترین ہے، چنانچہ عملی حیثیت سے یہ خصوصیت دنیا کے تمام نظاماتِ فلسفہ میں
 باوجود ان کے اندرونی اختلافات اور ان کے نتائج و طرق میں تباہی و بے یکدہی کے
 چلی آرہی ہے، اور یونانی فلسفہ اس باب میں خاص طور پر ممتاز رہا ہے، ان
 فلاسفہ قدیم کو اپنی غیر محدود وسیع النظری پر فخر تھا، فلاطون نے ایک جگہ ایک
 فلسفی کے خصائص ذکر کئے ہیں، اور اس ضمن میں لکھا ہے :-

”جب اسے (یعنی فلسفی کو) گالیاں دی جاتی ہیں تو اپنے بدگو کی ذات پر کوئی حملہ نہیں
 کرتا۔۔۔۔۔ جب وہ سنتا ہے کہ فلاں شخص ہزاروں لاکھوں ایکڑ زمین کا مالک
 ہے تو وہ اسے ایک نہایت ہلکی بات سمجھتا ہے، اس لیے کہ وہ تو اپنے عالمِ تصور
 میں ساری دنیا کو پیش نظر رکھنے کا عادی ہے، جب اس کے سامنے کسی
 شخص کی عالی نسب کی راگ اس بنا پر گالے جاتے ہیں کہ وہ پشہا پشہا
 رئیس ہے، تو وہ ان مذاحوں کے متعلق اپنے دل میں کہتا ہے کہ یہ کس قدر تنگ
 محدود نظر رکھنے والے لوگ ہیں، جو سارے عالم پر نگاہ نہیں کرتے، اور اتنا
 نہیں سمجھتے کہ ہر فرد کے ہزار ہا اسلاف گذر چکے ہیں، جن میں سے بعض
 شاہ، بعض گدا، بعض امیر، بعض فقیر، بعض متمدن، بعض وحشی، غرض ہر طرح
 کے کچھ نہ کچھ لوگ ہو چکے ہیں۔“

خیال کرنے کی بات ہو کہ اقلتیاں بالامیں سرآمد فلاسفہ قدیم و جدید، فلاطون
 نے فلسفی کا جو وصف مخصوص بتایا ہے وہ اس کی نظر کی ہمہ گیری ہے، اور متاخرین

ہیں، لیکن مدد پسرنے بھی اسی کو فلسفہ کا وصف امتیازی قرار دیا ہو،
فلسفہ کی یہ اہمیت قرار دے لینے کے بعد اس مسئلہ سے جو لازمی تفریعات پیدا
ہوتی ہیں، ان میں سے دو خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں۔

(۱) اولاً اصناف سائنس کے برخلاف، فلسفہ کا مطالعہ عام دنیوی منافع کی
تحصیل میں معین نہیں ہوتا، سائنس کا ایک امتیازی خاصہ یہ ہو کہ اس کی ہر صنف
سے انسان کو کوئی عاجل و داری فائدہ محسوس ہوتا ہو، عالم طبیعیات نئی نئی
اور کلیں ایجاد کرتا ہے، علم انبیات، دفع مرض واذ دیاد عمر کی تدابیر بتاتا ہو، عالم ہیت
آئندہ موسمی وجوی تغیرات کی بابت آگاہ کر دیتا ہو، لیکن فلسفہ کا مطالعہ اس
قسم کے دنیوی فوائد کے اکتساب میں مطلق مدد نہیں دیتا، فلسفی جس وقت کوئی
نظریہ قائم کرتا ہے، اُس کو ان امور سے بالکل غرض نہیں ہوتی، کہ اس سے
لوگوں کی زندگی میں کیا کیا زحماتیں پیش آئیں گی؟ کن کن سہولتوں کا اضافہ
ہوگا؟ آسائش عامہ پر اس کا کیا اثر پڑے گا؟ بلکہ وہ بالکل بے غرضانہ، کائنات
کا مطالعہ کرتا ہے، اور اپنی تحقیقات کا جو نتیجہ پاتا ہے، اسے اپنے یاد دوسروں
کے فوائد سے بالکل قطع نظر کے بجنہ پیش کر دیتا ہے، فیتا غورس یونانی جس
نے سب سے پہلے لفظ "فلاسفہ" وضع کیا، اثنائے سفر میں ایک مرتبہ مقام فلیس۔

۱۔ مسئلہ کی اصولی صحت تسلیم کرنے کے بعد، بطور فروع، جن دیگر مسائل کا تسلیم کرنا
بھی لازم آتا ہے، انھیں یہاں تفریعات سے موسوم کیا گیا ہو، اگر یہی میں ایسے مواقع
پر لفظ (COROLLARIES) استعمال کرتے ہیں۔

میں پہنچا، وہاں کے فرماں روا نے اُس کے کمال و فضل پر متحیر ہو کر اس سے دریافت کیا کہ جناب آپ کا پیشہ کیا ہے؟ تو فیثاغورس نے جواب میں ایک تقریر کی، اور اس میں فرمایا کہ "انسانی زندگی کی تشبیہ کسی بڑے میلے یا تماشے سے دی جاسکتی ہے، جہاں بہت سے لوگ تو اس غرض سے آتے ہیں کہ اپنے اپنے کرتب دکھا کر نام پیدا کریں، اور بہت سے اس لیے آتے ہیں کہ خرید و فروخت کے ذریعے سے مالی نفع حاصل کریں، لیکن محدودے چند افراد ایسے بھی ہوتے ہیں، جن کو نہ حصولِ شہرت سے غرض ہوتی ہے نہ جلبِ منفعت سے، بلکہ جو زیادہ عالیٰ حوصلہ ہوتے ہیں، اور صرف اس لیے آتے ہیں کہ ایسے مواقع کی مختلف کیفیات کا علم و تجربہ حاصل کریں، اسی طرح اس دنیا میں جہاں عموماً لوگ شہرت یا منفعت کی سعی حصول میں مصروف رہتے ہیں، بعض افراد ان عام دنیوی محرکات سے بے نیاز ہو کر اپنا مقصد حیات صرف مطالعہ فطرت و انکشافِ رازِ ہستی قرار دے لیتے ہیں ان لوگوں کو میں فلسفی کہتا ہوں، اور میرا شمار اسی جماعت میں ہو گا۔"

یہ درست ہے کہ سائنس بھی کائنات پر عقل و حواس ہی کی وساطت سے نظر کرتا ہے، لیکن نتائج و ثمرات کے لحاظ سے سائنس ہمیشہ نفع و راحت کے سائن بھی ہوتا کرتا رہتا رہتا ہے، یعنی سائنس کی ترقی کا نتیجہ اب تک برابر یہ ہوتا رہا ہے کہ نئے نئے ایجادات و اختراعات ظہور میں آئے جنہوں نے لازمی طور پر روزانہ زندگی کے مادی کاروبار میں لذتوں، راحتوں اور آرائشوں کا اضافہ کر دیا، بخلاف اس کے فلسفہ اپنے نقطہ نظر، طرز تحقیقات، نتائج، غرض کسی حیثیت سے بھی دنیا کے عام مادی و محسوس منافع کی جانب موڑی نہیں فلسفی کا نصب العین

صرف فطرت کا غائر مطالعہ عقلی نقطہ نظر سے، اور اس سے اندر نتائج ہو، اس کی تحقیقات اگر رائج الوقت اخلاق یا مذہب یا قانون یا آداب معاشری کے منافی یا معارض ہو، تو اس سے اس کی مطلق پروا نہیں ہوتی، جو منی کا مشہور پند ہیکل اس عجیب مسئلہ کا قائل گذرا ہے کہ وجود و عدم، ہستی و نیستی، اسے دو لاشے، جو بظاہر بالکل متناقض الفاظ معلوم ہوتے ہیں، دراصل ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، اس مسئلہ کی بنا پر وہ کہتا ہے کہ جو لوگ مجھ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ "تمہارے عقیدے کے بموجب انسان کے لیے اپنی ذات، اپنے گھر بار، اپنے محسوسات، بلکہ خدا کے وجود کو بھی ماننا یا نہ ماننا، ان کا اقرار یا انکار کرنا سب مساوی لازم آتا ہے، اور اس عقیدہ کی مہمیت واضح ہے، تو میں ان معترضین کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم لوگ ماہیت فلسفہ کی ابجد سے بھی نا آشنا ہو فلسفہ کا تو عین منشاء ہی یہ ہے کہ انسان میں خالص اجتہاد فکری پیدا ہو، اور نظریات کی صورت میں اپنے ثمرات فکر پیش کرتے وقت اسے اس امر کی مطلق پروا نہ ہو کہ اس کے خیالات کا اس کے اوپر نیز دنیا کے اوپر کیا اثر پڑے گا، اس لیے کسی فلسفیانہ نظریہ پر یہ نکتہ چینی کرنا کہ اس کے ماننے سے فلاں فلاں نقصانات لازم آتے ہیں، یا فلاں فلاں محبوب چیزوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے، ایک غلط اصول کی بنا پر نکتہ چینی کرنا ہے۔ پہلی تفریح نہ ہوئی۔

(۲) دوسری تفریح یہ ہے کہ ارتقائی حیثیت سے فلسفہ کا نمبر سائنس کے بعد آتا ہے، یعنی تاریخی ترتیب کے لحاظ سے آخر الذکر کو اول الذکر پر تقدم زمانی حاصل ہو۔ اس کی وجہ ظاہر ہی، یہ فطرت کا عین قانون ہے کہ انسان ہمیشہ تسلسلے

پہلے اُن چیزوں پر متوجہ ہوتا ہے، جو بقائے حیات کی طرف موڈی ہوتی ہیں، اور جو اس کے حوائج و ضروریات میں داخل ہو چکی ہیں، مثلاً سامان خورد و نوش، دفع صعوباتِ موسم و غیرہ پھر جب اُن سے فارغ ہو لیتا ہے، تو تکلفاتِ زندگی کی طرف مائل ہوتا ہے، اور ایسے سامان کی فکر میں مشغول ہوتا ہے جس سے معیشت میں آسائش و سہولت پیدا ہو، اور زندگی لطف سے کٹے، جب اس کوشش میں بھی ایک حد تک کامیاب ہو لیتا ہے، جب کہیں اُس کے دماغ میں متعلقاتِ بعیدہ کے متعلق سوالات پیدا ہوتے ہیں، اور وہ اُن مسائل پر غور کرنا شروع کرتا ہے، جن سے اس کی موجودہ زندگی کو براہِ راست کوئی تعلق نہیں فلسفہ کے مسائل جیسا ہم ابھی کہے ہیں، چونکہ عموماً ایسے ہی ہوتے ہیں، جن سے مادی زندگی کے غم و راحت، سود و ذایاں پر کوئی فوری اثر نہیں پڑتا، اس لیے لوگوں کا انہیں دور از کار اور بعید المرام سمجھ کر ان پر توجہ نہ کرنا بالکل اقتضائے طبعی ہے، کسی ملک میں فلسفہ کا مذاق صرف اس وقت پیدا ہو سکتا ہے جب قوم کی عام حسی و عقلی سطح ایک کافی حد تک بلند ہو چکی ہو، یا ارسطو کے الفاظ میں:-

”انسان فلسفہ کی جانب اسی وقت توجہ کر سکتا ہے جب وہ اپنی ضروریات

زندگی ہٹا کر چکا ہو“ (ارسطو کی کتاب مابعدالطبیعات، باب فصل ۲)

یہی وجہ ہو کہ کسی ملک سے ہر زمانہ میں فلسفی نہیں اُٹھتے رہتے بلکہ صرف

اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب سائنٹفک تحریک کے ساتھ ملک میں عام حسی

بیداری پھیل چکی ہوتی ہے چنانچہ یورپ کی سرزمین پر سیکین و ڈیکارٹ نے جب

فلسفہ کا سنگِ بنیاد رکھا، تو اس سے پہلے کپلر، گلیلیو، و بروئو کی سائنٹفک تحریک

سطح کو ہموار کر چکی تھیں۔

اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ فلسفہ چونکہ انسان کو رسم و رواج اور خیالات موردِ وثقہ کی بندش سے آزاد کر کے اُسے بحالے خود اپنے توانائے دماغی سے کام لینا سکھاتا ہے، اس لیے اہمیتِ ادنیٰ کی یہ روح کسی قوم میں اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتی، جب تک وہ قوم اپنے خیالاتِ قدیم و معتقداتِ سابقہ پر تقلیداً قائم رہنے پر قانع و مطمئن ہے، ایک متحرک قوم جس وقت تک باقی ماندگی کے زینوں پر قدم رکھتی جا رہی ہے، اس کے افکار و دماغی، اس کی علمی حوصلہ مندی یا علم و کام کی باتوں تک محدود رہتی ہیں، لیکن جب وہی قوم پورے شبابِ تمدن پر پہنچ جاتی ہے، تو اس وقت سے اس میں "عقلیت" کی روح بیدار ہونے لگتی ہے، عقلی بلند پیدا نیاں شروع ہوتی ہیں، اب وہ فلسفہ کے خشک و غیر لفع بخش مباحث کی جانب متوجہ ہوتی ہے، اور اب اس میں فلاسفہ و حکماء پیدا ہونے لگتے ہیں، لیکن انتہائی عروج اور آغازِ زوال کی سرحدیں ملی ہوئی ہیں اس لیے عین اس وقت جب کہ علومِ حکمت و فلسفہ کی گرم بازاری ہوتی ہے، قوم میں انحطاط شروع ہو جاتا ہے، جس سے ظاہر بین علومِ فلسفہ کی "خوشت" کا نتیجہ نکالتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلسفہ کی ترویج و اشاعت، قوم کی تمدنی و سیاسی بربادی کی علت ہے، حالانکہ واقعہً ایسے موقع پر جو کچھ ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ فلسفہ کی اشاعت اور تمدن کا انتہائی عروج، دو ہم زمان واقعات ہیں، لیکن چونکہ کمالاتِ شباب کے معنی ہی یہ ہیں کہ پیرائہ سالی کے حدود و شروع ہو گئے، اس لیے فلسفہ کی اشاعت و انحطاط تمدن کے ساتھ معاصر واقع ہو جاتی ہے، تاریخ اس کلیہ کے

شواہد بکثرت پیش کرتی ہے، یونانی فلسفہ کا شباب فلاطون کے وقت میں تھا، لیکن اس کے چند ہی روز کے بعد سکندر کی وفات کے ساتھ سلطنت یونان کا شیر بکھرا ہوا تھا، اٹینا (ایتھنز) والوں نے فلسفہ میں اس وقت کمال پیدا کیا، جب کہ وہ حکومت کے ناقابل ہو کر مقدونیا کے تاجداروں کے زیر نگین آ رہے تھے۔ اسکندریہ میں فلسفہ اشراقیین (NEO-PLATONISTS) کا آفتاب اس وقت نصف النہار پر پہنچا، جب رومن قوم کے اقبال کی شام ہو رہی تھی، فلسفہ کی ماہیت اور اس سے جو اہم تفریجات پیدا ہوتی ہیں، ان کے منہج ہو جانے کے بعد اب فلسفہ یونان و مغرب کے خاص خاص مذاہب کا ذکر کیا جاتا ہے لیکن ظاہر ہو کہ یہ ذکر نہایت اختصار بلکہ اجمال کے ساتھ ہوگا، تفصیلی ذکر کے لیے ایک مضمون کی کیا بساط ہے، دو ایک مجلدات بھی بہ مشکل ہی کافی ہوں گی، مذاہب فلسفہ کا فرداً فرداً ذکر کرنے سے پیشتر، یہ سمجھ لینا ضروری ہو کہ وہ مسئلہ کیا ہے جس نے فلسفیوں کے درمیان یہ ہنگامہ آرائی پیدا کر رکھی ہے؟ وہ کیا چیز ہے جس کے متعلق حکماء نے مختلف الآراء ہو کر جدا گانہ مذاہب قائم کئے ہیں؟ اس سوال کے جواب کے لیے ہمیں ایک مرتبہ پھر ماہیت فلسفہ کی جانب رجوع کرنا چاہیے یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ فلسفہ ان دو سوالات کا جواب دیتا ہے:-

(الف) عالم، کئی و مجموعی حیثیت سے کیسا ہے؟

(ب) اس کی علت غائی کیا ہے؟

مزید غور سے معلوم ہو گا کہ دوسرا سوال تحلیل ہو کر پہلے ہی پر ٹھہرتا ہے اور (ب) کا جواب (الف) کے جواب پر متفرع ہے، اپنی روزانہ زندگی میں

ہمیں یہ صاف نظر آتا ہے کہ جب ہم کسی شے کے خواص پر تہما ہوا احاطہ کر لیتے ہیں اور اس کی ترکیب و تشکیل کے متعلق جزئی و تفصیلی علم حاصل ہو جاتا ہے، تو عموماً اس کے مقصد و حدود تک ہم اندر خود پہنچ جاتے ہیں، مثلاً یہ کتاب ہمارے سامنے رکھی ہو، اگر اس کے متعلق اس قسم کی تمام معلومات حاصل ہو جائیں کہ یہ کس کی تصنیف ہے؟ زبان کیا ہے؟ زمانہ تصنیف کیا ہے؟ موضوع کیا ہے؟ کتنی ضخامت ہے؟ انداز بیان کیا ہے؟ وغیرہ، تو اس نتیجہ پر بھی آسانی سے پہنچ جاتے ہیں، کہ مقصد تصنیف کیا ہے؟ اس لحاظ سے ایک فلسفی کے لیے ترکیب و تشکیل عالم کا مسئلہ سب سے زیادہ اہم ہے کہ مقصد آفرینش کا حل بھی اسی کے اوپر مبنی و متفرع ہو۔

چنانچہ قدمائے یونان نے پہلے اسی مسئلہ کو ہاتھ لگایا، یونانیوں میں طائیس ملطی پہلا شخص ہوا، جس کے ساتھ فلسفہ کا احتساب کیا جاتا ہے، اس نے جس مسئلہ پر غور کیا وہ یہ تھا، کہ عالم کس واحد عنصر سے مرکب ہو؟ اور اس کا جواب اُس نے یہ دیا کہ پانی ہے اس نے کہا کہ دنیا میں جتنی چیزیں نظر آتی ہیں، وہ سب پانی ہی کے مختلف مرکبات ہیں، اس کے بعد دوسرا فلسفی اکیسمنس پیدا ہوا، جس نے پانی کے بجائے ہوا کو عالم کی علت مادی قرار دیا، اور یہ دعویٰ کیا، کہ عالم موجودات یہ این تنوع ہوا ہی کے مظاہر مختلفہ کی جلوہ گاہ ہے، اسی طرح اس زمانے کے ہر مشہور یونانی حکیم نے وجود عالم کے متعلق ایک جدید نظر یہ پیش کیا، لیکن افسوس ہو، کہ چونکہ اُس وقت آج کل کی سی تصنیف و تالیف کا رواج نہ تھا، اس لیے آج ہمارے کان میں اُن علما کی جو صدیاں آ رہی ہیں، ان سب کی ترجمان زبان غیر ہے، اور سیکڑوں نہیں، ہزاروں سال

کا بعد نتیجہ یہ ہے کہ ہر ہر یونانی حکیم کے نظریات و خیالات کے متعلق متعدد و متناقض روایات و حکایات منقول ہیں، یہاں تک کہ اکثر حالات میں کسی ایک متعین نتیجہ پر پہنچنا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ مثلاً طالیتس کے متعلق اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ وہ پانی کو سب اٹھالے دیتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ وہ اس امر کا قائل تھا کہ پانی میں روحانی جزو بھی شامل ہوتا ہے، اور پھر خواص روح کی جو تشریح کی ہے۔ وہ فلسفہ مادی کے دائرہ کے اندر عجیباً غریب ہے، ان تناقضات، استمادات و ناقص معلومات کے باعث اس سلسلہ میں ان فلاسفہ قدیم کا ذکر طالیتس سے لے کر سقراط تک بالکل قلم انداز کیا جاتا ہے، اور مذاہب فلسفہ کی ابتدا فلاطون اور ارسطو سے کی جاتی ہے، جن کی تصانیف آج موجود ہیں اور جنہیں دیکھ کر ہر شخص خود اپنا اطمینان کر سکتا ہے، یہ امر ہر شخص تھوڑے سے غور کے بعد معلوم کر سکتا ہے کہ موجودات عالم کی تعداد بلحاظ افراد گو حد شمار سے خارج ہے، لیکن جتنی چیزیں ہمارے تجربہ میں آتی ہیں، وہ نوعی و عمومی حیثیت سے دو ہی طرح کی ہیں، اور انہیں دو بڑے عنوانات کے تحت میں رکھا جاسکتا ہے، ایک وہ چیزیں جنہیں ہم چھو سکتے ہیں دیکھ سکتے ہیں، جو فضا میں جگہ گھیرے ہوئے ہیں، اور جن میں طول و عرض پایا جاتا ہے، دوسری قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں جن میں یہ کوئی وصف پایا نہیں جاتا، بلکہ جو ان اوصاف کا ادراک و احساس کرتی ہیں، مثلاً انسان جب خود اپنے

اوپر نظر کرتا ہی، تو اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک تو وہ جسم رکھتا ہے جس میں قسم
 اول کے تمام اوصاف موجود ہیں، اور دوسرے وہ ایک چیز اور بھی رکھتا ہے،
 جس کے باعث وہ تمام کیفیات کا علم حاصل کرتا ہے، کبھی مغموم و متالم ہوتا ہے،
 اور کبھی محفوظ و مسرور، یہ دوسری چیز حالت خواب و غشی میں بہت ضعیف
 پڑ جاتی ہے، اور موت کے وقت بالکل جاتی رہتی ہے، ایک مفکر کے لیے یہ
 بالکل ایک بدیہی واقعہ ہے، اور جو شخص فلسفہ سے کچھ بھی مس رکھتا ہے،
 اس کی نظر پہلے اسی مسئلہ پر پڑتی ہے، چنانچہ فلاسفہ کے یہاں سب سے
 زیادہ اہم بات ان مسئلہ ہی جسم و غیر جسم کا تضاد و تقابل ہے اور ان کی عقل
 آرائیوں کی بنیاد یہیں سے پڑتی ہے کہ عالم، ایک جزو سے مرکب ہو یا دو اجزاء
 سے؟ اور اگر دو اجزاء ہیں تو دونوں کے باہمی تعلقات کیا ہیں؟ ایک گروہ
 حکماء نے جو تعداد کے لحاظ سے، گروہ غالب کہا جاسکتا ہے، اس کا یہ جواب
 دیا ہے کہ عالم کی تشکیل دو مختلف اجزاء، جسم و روح، مادہ و صورت، سے
 ہوئی ہے اور پھر اس گروہ کے افراد نے ان دونوں اجزاء کے باہمی تعلقات کی
 تشریح مختلف پیرایوں میں کی ہے، یہ عقیدہ رکھنے والے حکماء کو اصطلاح میں
 ثنویین (DUALISTS) کہتے ہیں، دوسری جماعت، اس کے خلاف، اس امر کی
 قائل ہے کہ عالم کی تشکیل کا مدار صرف ایک شے پر ہے۔ اور ہمیں بادی النظر میں
 جو دو چیزیں نظر آ رہی ہیں، یہ خود ہماری سطح فہم ہے، اس جماعت کے
 حکماء کو یہاں وحدین (MONISTS) سے تعبیر کیا جائے گا، ان دونوں فرقوں
 کے عقائد کی مختصر تشریح سطور ذیل میں کی جاتی ہے۔

شویں میں سب سے زیادہ ممتاز، افراد ذیل ہوئے ہیں، فلاطون، ارسطو،
ڈیکارٹ، میلبرانش، اور لائبنٹز،

فلاطون کا مذہب یہ تھا، کہ عالم دو ہیں، عالم مثال، عالم مادی، حقیقی عالم
جس میں ہر شے کا اپنی پوری اصلیت کے ساتھ وجود ہے۔ وہ عالم مثال ہو
یہ وہی عالم ہے، جسے ارباب مذہب روحانیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ عالم ہماری
نظروں سے اوجھل رہتا ہے، اور حواس ظاہری سے ہمیں جو کچھ محسوس ہوتا ہو
وہ عالم مادی ہے، عالم مثال میں افراد شے موجود نہیں رہتے، بلکہ ہر شے کی
ایک صورت نوعیہ موجود رہتی ہے، اور عالم مادی میں ہمیں جو چیزیں نظر آتی
ہیں، یہ سب اسی صورت نوعیہ یا مثالیہ کے عکس یا ظلال ہیں، مثلاً انسان
کی مجرد صورت نوعیہ جو تمام افراد انسانی سے علیحدہ و مختلف ہو، عالم مثال
میں قائم ہے، اور عالم مادی میں ہمیں جتنے مشخص انسان زید، عمر، بکر نظر آتے
ہیں، یہ سب مثل ظل و تصویر کے، اسی انسان کے مثالیہ کے نقشہ یا نمونہ پر تیار
ہوئے ہیں، اُن کے اور اصل مثالیہ انسان کے درمیان مطابقت کہاں تک ہو
اس کا جواب یہ ہو کہ اسی حد تک کہ جتنی ایک جسم اور اس کے عکس کے درمیان
ہو سکتی ہے، یعنی اگرچہ دونوں کے درمیان ایک طرح کی شباهت ضرور پائی جاتی
ہے، تاہم یہ لحاظ اپنی فطرت کے یہ دعوا لکل جداگانہ چیزیں ہیں، خود انسان
دو چیزوں سے مرکب ہو، روح اور جسم، روح کا مسکن وہی عالم مثال ہی تھا
اُسے ہر طرح کی آزادی رہتی ہے۔ عالم مادی میں آکر وہ مقید سی ہو جاتی ہو
جسم اُس کے لیے بمنزلہ ایک آلہ کے ہے، جس کو ارادہ، احساس علم وغیرہ میں

فی نفسہ کچھ دخل نہیں، مگر جس طرح اوزار کے بکڑ جانے سے کاری کر کے کام کو نقصان پہنچتا ہے، اسی طرح اگر جسم صحیح نہیں، تو افعال روح میں بھی ضرور فتور پڑ جائے گا۔

ارسطو اس امر کا قائل ہوا ہے، کہ تشکیل عالم کے دو اجزاء حیوانی اور صورت ہیں اور یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں یعنی کوئی حیوانی صورت سے اور کوئی صورت حیوانی سے خالی نہیں۔ ہر وجود جب تک حالت امکان میں ہو اور حالت عمل میں نہیں داخل ہوا ہو، یا بہ دیگر الفاظ ابھی قوت سے فعلیت میں نہیں تبدیل ہوا ہے، اس وقت تک حیوانی کہلاتا ہے، اور جب وہ کوئی خاص فعالیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس حالت کو اس کی صورت کہا جاتا ہے، ایک مقدمہ یہ ہوا، دوسرا مقدمہ یہ ہو کہ کوئی قوت، کوئی استعداد، فعل و عمل میں آئے بغیر نہیں رہ سکتی، اس لیے حیوانی صورت سے نہیں خالی ہو سکتا، اور چونکہ ہر حالت عمل یا فعلیت کسی نہ کسی قوت یا استعداد ہی پر طاری ہوگی، اس لیے کوئی صورت حیوانی سے خالی نہیں ہو سکتی اس نظریہ کی بنیاد پر یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک شے کو ایک حیثیت سے حیوانی کہا جائے اور دوسری حیثیت سے صورت، مثلاً کاغذ کا یہ صفحہ جو ناظرین کے سامنے ہے، ایک طرف تو رسالہ ہذا کے لیے حیوانی کا کام دیتا ہے، اور دوسری طرف اس حیثیت سے کہ اس میں کاغذیت پائی جاتی ہے، اس پر صورت کا اطلاق بھی درست ہے، جسم و روح کے باہمی تعلقات کی بابت جو معرکہ آراء سوال ہے، اس کا حل اس نظریہ سے باسانی یوں ہوتا ہے کہ روح انسانی حیوانی (یعنی جسم) کی ایک خاص صورت کا نام ہے، گویا وجود انسانی کے

غیر متحرک، جامد، وغیر متشکل جزو کا نام جسم ہے اور متحرک، محرک، و متشکل جزو کا صورت، اس نظریہ کے ماننے سے وہ دقتیں جو جسم و روح کو مختلف النوع تسلیم کر کے ان کے تضاد سے پیش آتی ہیں، از خود دفع ہو جاتی ہیں۔

روح اور جسم کے تضاد پر جس فلسفی نے سب سے زیادہ زور دیا، وہ ڈیکارٹ تھا، وہ کہتا ہو کہ یہ دو ہستیاں بالکل مختلف ہیں، جن کے درمیان کوئی شے مشترک نہیں، مادہ میں گو خواص بہت سے پائے جاتے ہیں، مثلاً، رنگ، وزن، بو وغیرہ لیکن اس کا اصلی و طبعی خاصہ امتداد ہے، یعنی وہ ایسا دلتلا نہ (طول، عرض، عمق) رکھتا ہے، اور جگہ گھیرے ہوئے رہتا ہے، لیکن یہی وہ خاصہ ہے، جس کا شائبہ تک روح میں نہیں پایا جاتا، بلکہ اس کا اصلی خاصہ فکر ہے، پس دو ایسی مختلف المائیت چیزوں کا ایک دوسرے پر براہ راست اثر و تاثر کرتے رہنا ناممکن ہے، اس لیے ایک تیسری چیز کا وجود ضروری ہے، جو ان دونوں کی خواص کی جامع ہو، اور وہ شے انسان کا ذہن یا نفس ہے، جس کا مستقر، دماغ کے پچھلے حصہ کا ایک خاص غدود (PINEAL GLAND) ہے ذہن، اس حیثیت سے کہ اس کا خاص وظیفہ فکر و ادراک ہے، اور روح کے ساتھ مشترک المائیت ہے، اور اس جہت سے کہ ایک جسمانی مستقر رکھتا ہے، مادہ کا ہم نام ہے، ڈیکارٹ کا ایک نامور شاگرد میلبرانش ہوا ہے، اس نے اُتاد کے نظریہ میں یہ ترمیم کی کہ جسم و روح جیسی متضاد ہستیوں کے درمیان باہمی اثر و تاثر، فعل و انفعالات کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں، اور جو اس قسم کے تعلق کی مثالیں بادی النظر میں نظر آتی ہیں، مثلاً جسم کے مریض ہونے سے روح

کو اذیت پہنچنا، یا ذہنی تکلیفات سے جسم کا مبتلائے آلام ہو جانا، ایسے مواقع پر
 فی الواقع روح و جسم کے درمیان کوئی فعل و انفعال نہیں ہوتا، بلکہ ایک چیز
 سے یہ دونوں ایک ہی وقت میں متاثر ہوتے ہیں، اور اس ہم وقتی معاشرت
 کے قیام و دوام کا باعث، ان دونوں کا خالق یعنی خدا ہوتا ہے، مثلاً عام
 گفتگو میں یہ کہا جاتا ہے کہ شدت حرارت نے پھولوں کو خشک کر دیا، لیکن
 واقعہ کی رو سے حرارت اور پھولوں کی پژمردگی کے درمیان کوئی علت و معلول
 کا تعلق نہیں، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ جس وقت آفتاب کسی قطع زمین پر زیادہ تر
 شعاعیں ڈالنے لگتا ہے عین اسی وقت خدا یہ کرتا ہے کہ پھولوں میں بھی ایک
 خاص تغیر پیدا کرتا ہے، اسی طرح جسم و روح میں سے جب کسی ایک میں کوئی
 خاص تغیر ہوتا ہے، تو اسی کے ہم وقت خدا دوسری چیز میں بھی تغیر کر دیتا ہو
 پس دونوں کے افعال کے درمیان صرف تعلق معاشرت ہی، کوئی رشتہ
 تعلیل نہیں۔

لائسنسز کا نظریہ یہ ہے کہ جسم و روح کے درمیان عالم حیات میں آنے سے
 قبل ہی سے ایک خاص تناسب موجود ہے، جس کے باعث ان سے برابر معاشرہ
 اعمال سرزد ہوا کرتے ہیں، کہتا ہوں کہ فرض کرو ہمارے پاس دو گھڑیاں ہیں
 جو ہمیشہ ایک ہی وقت دیا کرتی ہیں، اور جن کے اوقات میں ایک سکند
 کا بھی آگیا بیچا نہیں ہوتا، اب اس واقعہ کی اگر علت تلاش کریں تو اس کی
 تین ہی صورتیں ممکن ہیں :- ایک یہ کہ ہر گھڑی دوسری پر براہ راست اپنا
 اثر ڈالتی رہتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم خود انھیں اپنے قصد و ارادہ سے ہر

ایک دوسرے کے مطابق کیے رہتے ہیں، اتنے سترے یہ کہ گھڑی ساز نے ان کو اس
 صنعت و کاری گری سے بنایا ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی وقت دیتی ہیں، اب اس
 تمثیل کو مسئلہ زیر بحث پر چسپاں کرو، تو معلوم ہوگا کہ جسم و روح کی معاشرت
 اعمال کی بھی تین ہی صورتیں ہیں، یا جسم و روح میں براہ راست اثر و تاثر
 ہوتا ہو، لیکن اس امر کو ذہن نہیں قبول کرتا، کہ دو چیزیں جو اپنی ماہیت کے
 لحاظ سے بالکل مختلف الجنس ہوں، اپنا اثر ایک دوسرے پر ڈال سکیں یا
 جیسا میلبرانش کا خیال ہے، خدا ہر وقت ان دونوں میں مطابقت کرتا رہتا
 ہو، لیکن یہ صورت اس لیے ناقابل قبول ہو کہ وہ خالق جس نے اور چیزوں کو
 ایک مرتبہ خلق کر کے چھوڑ دیا، اس کی شان سے بعید ہے کہ روح و جسم کے باہمی
 میں وہ ہر وقت اپنے تئیں مصروف رکھا کرے۔ اس لیے قابل اختیار نہ
 تیسری شق ہے، یعنی خدا نے اپنی صنعت کاملہ سے ان دو مختلف چیزوں
 میں ایک ایسا تناسب پیدا کر دیا ہے، اور ان میں ایک ایسی خصوصیت
 ودیعت کر رکھی ہے کہ اس کے باعث ان دونوں کے کام ہمیشہ ایک ہی وقت
 پر، بغیر باہمی اثر و ڈالے، از خود ہوتے رہتے ہیں،

لائسنز کے اد پرنٹو میت کی اس شاخ کا خاتمہ ہو گیا، اس کے بعد ایسویں
 صدی میں جو ٹنویمین پیدا ہوئے، مثلاً کوٹسٹ، ٹل، اپنسر، بین، جیمس
 ونٹ، وغیرہ یہ لوگ بھی اگرچہ جسم اور نفس، دو مختلف الجنس چیزوں کے
 وجود کے قائل ہیں، تاہم یہ لوگ اس مسئلہ پر خالص فلسفی و نظری حیثیت
 سے بحث نہیں کرتے، بلکہ اس امر کو تسلیم کر کے کہ ان کی اصلی ماہیت سے واقفیت

مکن نہیں، ان دونوں کے تاثر و تاثر پر علم انفس کے نقطہ خیال سے نظر کرتے ہیں، جس کا ذکر آگے آتا ہے۔

ثنوین کے برعکس وحدین اس امر کے قائل ہیں کہ عالم صرف ایک چیز سے مرکب ہے، اور عالم میں جو تنوع نظر آ رہا ہے، یہ سب اُسی واحد ہستی کے مظاہر مختلفہ ہیں پھر وحدین کے اندر بھی دو بڑے گروہ ہیں، ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ کائنات کی علت صرف مادہ ہی، یہ گروہ مادیین کہلاتا ہے، دوسرا اس امر کا مدعی ہے کہ اصل شے روح ہے، یہ جماعت روحانیین کی جماعت کہلاتی ہے۔

مادیت اور فلسفہ تو اُمّ ہیں، لیکن افنوس ہو کہ قدیم مادیین کے تفصیلی عقائد ان کی تصانیف کی گم شدگی کے باعث آج دنیا سے ناپید ہیں، تاہم آج سے اس وقت جس سب سے پُرانے مادی کا پتہ چلتا ہے، وہ دیمقراطیس تھا، اس کے عقائد یہ تھے کہ بجز مادہ کے اور کوئی شے مستقل ہستی نہیں رکھتی، مادہ قدیم ہے، یعنی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اس میں خلق و فنا کی گنجائش نہیں مادہ کے ساتھ اس کے خواص بھی قدیم ہیں جن میں سے ایک خاصہ حرکت بھی ہے، حیات اور اس کے ساتھ کی تمام کیفیات جنہیں عوام روحانی یا ذہنی کہتے ہیں، یہ سب حرکت کے مختلف اقسام ہیں، مادہ نہایت باریک ذرات کی صورت میں جو خود ناقابل تجزی ہیں، تمام فضا میں منتشر ہے، یہ ذرات مختلف تعداد میں جب ایک متعین ترتیب کے ساتھ باہم ملتے ہیں، تو اس کیفیت کو حیات کہتے ہیں

۱۔ جرمنی کا مشہور تارخ مادیت لینگ کہتا ہے کہ ادیت کی عمر فلسفہ کی برابر ہو، گو اس سے زیادہ نہیں، تاہم تارخ مادیت جلد

اور جب یہ ترکیب و ترتیب پر آئندہ ہو جاتی ہے تو اس کو موت سے تعبیر کرتے ہیں،
 و میقراطیس یونانی کے بعد، مادیت کا سجادہ کہنا چاہیے کہ ایک غرضہ راز تک
 خانی رہا، یہاں تک سترہویں صدی عیسوی کا زمانہ آگیا، اور برطانیہ میں ہابز پیدا
 ہوا لیکن ہابز نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا، وہ خالص فلسفیانہ حیثیت سے نہیں
 بلکہ علم النفس کے نقطہ خیال سے تحریر کیا ہے، اس لیے اس موقع پر ہم اس کے ذکر
 سے قطع نظر کرتے ہیں، ہابز کے بعد جرمنی میں ہرلیک اور آٹو مٹری نے اس
 دروغ کو خوب فروغ دیا، ان لوگوں کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ حرکت مادہ کا
 ایک خاصہ غیر منفک ہے، اور حرکت کی دو قسمیں ہیں۔

ایک وہ حرکت جس میں کوئی جسم کسی خارجی قوت سے متاثر ہوتا ہو اور
 جو ہمیں محسوس ہوتی ہے، مثلاً اگر ہم کسی چیز کو اس کی جگہ سے ہٹائیں تو یہ
 اس قسم کی حرکت ہوگی، دوسرے وہ حرکت جو ایک ہی جسم کے ذرات میں
 اندرونی طور پر از خود ہوتی ہے، اور جو ہمیں محسوس نہیں ہوتی، مثلاً کوئی چیز جب
 سرٹتی ہے، تو اس میں ایسی ہی حرکت ہوتی ہے، انسانی دماغ کے اندر اس
 دوسری قسم کی حرکات از خود ہوا کرتی ہیں، اور انہیں کے نتائج کا نام شعور اور
 ارادہ وغیرہ ہے، اور چونکہ محض ان حرکات کے تسلیم کر لینے سے ذہنی یا نام
 نہاد روحانی کیفیات کی پوری توجیہ ہو جاتی ہے، اس لیے کسی علاحدہ ہستی
 روح کا وجود فرض کرنا فضول و غیر معقول ہے، پھر ایک اور دلیل بھی وجود روح
 کے بطلان پر ہے، لوگوں کی عقل و فہم، ذہن و ذکاوت، مزاج و طبیعت میں جو
 کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، اس کی کامل توجیہ اختلاف صحت، اختلاف توارث

اختلاف آب و ہوا، اختلاف تعلیم، اختلاف مرز و قوم غرض صرف مادی اختلافات کی بنا پر ہو سکتی ہے، حالانکہ اگر روح کا وجود ہوتا تو یہ لازمی تھا کہ اس کا مخالفہ و موافقانہ اثر بھی ضرور پڑتا، لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، اور حبل میں کا کوئی ثبوت نہیں تو وجود روح کا بھی کوئی ثبوت نہیں،

آدیت کو معراج کمال پر پہنچانے والے جرمنی کے یہ افراد تھے، کارل نوڈگٹ، لڈوک، بوئنراند، مولشٹ اور ان میں بھی نمبر اول پر بوئنر کا نام رکھنا چاہیے، فلاسفہ کبار کی مجلس میں اس تثلیث کی کوئی وقعت و اہمیت نہیں، لیکن آدیت کے طبل تھی کا بھرم جو کچھ بھلی قائم ہے انھیں کے دم سے ہے، اس لیے مذہب آدیت کی تاریخ میں ان کے لیے جگہ نکالنا ضروری ہے؟ یہ لوگ ایسویں صدی کے وسط میں زمرہ مصنفین میں عین اس وقت داخل ہوئے جب عضویات (فزیا لوجی) کا فن نیا نیا بدو نہ ہوا تھا اور خلقت اس فن کے جدید انکشافات و تحقیقات سے مرعوب و انگشت بند ہواں تھی، ان لوگوں نے اس فن کے قوانین سے مدد لے کر یہ دعویٰ کیا کہ جب ہر عضو کے لیے ایک وظیفہ طبعی مختص ہے، مثلاً آنکھ کے لیے بصارت، کان کے لیے سماعت، تو کوئی وجہ نہیں کہ دماغ اس قلدہ سے مستثنیٰ ہو، اس کا وظیفہ طبعی فکر ہے، اور یہی وہ چیز ہے، جسے ثنویٹین روح کا امتیازی خاصہ قرار دیتے تھے، حالانکہ درحقیقت یہ غیر مادی معلول (یعنی فکر) اسی طرح ایک مادی علت (یعنی دماغ) سے پیدا ہوا ہے، جس طرح کہ بصارت جیسی غیر مادی معلول آنکھ جیسی مادی علت سے، اور سماعت جیسی غیر مادی معلول کان جیسی مادی علت سے اس پر سوال یہ پیدا ہوا کہ دماغ آخر کس طریقے

سے فکر کو پیدا کرتا ہے؛ اس کا دل چسپ جواب ان لوگوں نے یہ دیا کہ ویسے ہی جیسے
 جگر طوبت کبریٰ کو اور معدہ رطوبت معدی کو، اور بلبہ صفرا کو پیدا کرتا ہے،
 یعنی مغز کے ذرات میں ایک خاص طرح کی حرکت ہوتی ہے، اور اس سے افکار
 ظہور میں آجاتے ہیں، عقل صرف اس حالت میں ہمیں کسی شے کا وجود تسلیم کرنے
 کی ہدایت کرتی ہے، جب بغیر اس شے کے وجود کے کسی واقعے کی توجیہ ناقص ہی
 جاتی ہے، لیکن اعمال ذہنی کی چونکہ پوری توجیہ روح کا علاحدہ وجود فرض کیے
 بغیر بھی ہو جاتی ہے اس لیے روح کا وجود تسلیم کرتے رہنا ایک توہم پرستی ہو،
 روحانیئین میں اکابر حکماء حضرات ذیل خیال کیے جاتے ہیں،

اسپینوزا، برکلی، فحشہ، شیکسپیر، اور ٹیٹل،

اسپینوزا جو فلاسفہ مغرب میں روحانیت کا سالار عسکر ہوا ہے، اس کا
 معتقد تھا کہ اصل قائم بالذات شے صرف ایک ہی ہے، یعنی خدا وہ ہمیشہ سے
 وجود ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اس جو ہر کے نوعی اعراض ڈڈ ہیں، ایک عرض مادی
 دوسرا عرض روحانی، جب خدا اپنے تئیں اعراض مادی کے ساتھ جلوہ گر کرتا ہو
 تو اسے مادہ کہا جاتا ہو، اور جب اعراض روحانی کے پردے میں وہ ظہور کرتا
 ہے تو روح کہلاتا ہے، خدا روح یا مادہ کسی چیز کو خلق نہیں کرتا، بلکہ یہ دونوں
 اس کے مظاہر ہیں، انھیں کے ذریعہ سے وہ اپنے کو ظاہر کرتا ہے، اور انھیں کے
 ذریعہ سے انسان اس کا علم حاصل کر سکتا ہے، اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ عالم
 دو مختلف اشیا روح اور مادہ سے مرکب ہے، کیونکہ دراصل یہ دو مختلف مستقل
 ہستیاں ہیں ہی نہیں، بلکہ ایک ہی ذات کے دو مظاہر ایک ہی تصویر کے دو رخ

ایک ہی نور کے دو پر تو ہیں، اور وہ ذات واحد ذات باری ہے جو تمام عالم کے
مجموعہ کے مرادف ہے، اور اس کے ایک ایک ذرے میں سرایت کئے ہوئے۔
استداد جو مادہ کا، اور فکر جو روح کا وصف امتیازی سمجھا جاتا ہے، یہ دونوں اس
کی ذات میں جمع ہیں، امتداد اگر غیر مرنی ہے تو اس کا نام فکر ہے اور فکر جب
مرنی ہے تو اسے امتداد سے موسوم کریں گے، مادہ اور روح چونکہ لازم و ملزوم
ہیں، اس لیے کوئی شے دنیا میں غیر ذی حیات نہیں کہی جاسکتی، خدا ممتد
غیر محدود ہے، مگر غیر محدود ہونے کے ساتھ ناقابل انقسام بھی ہے اس پر
دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی بھی تقسیم ہو سکی تو اس کے اجزاء یا تو خود غیر محدود ہوں گے
اور یا محدود، اگر اجزاء محدود ہوئے تو کل کا محدود ہونا لازم آتا ہے اور اگر اجزاء
غیر محدود ہوئے تو متعدد ہم ماہیت چیزوں کا وجود تسلیم کرنا پڑے گا، اور یہ محال
ہے، اس محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ متعدد ہم ماہیت چیزوں کی بنائے اختلاف
یا تو اختلاف اعراض ہوگا، یا اختلاف مظاہر، اگر شق اول ہے تو گویا ہر ذات
اپنے اپنے اعراض کے ساتھ اپنا جدا گانہ وجود رکھتی ہے، اور اس سے ہمارے
دعویٰ کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اگر شق ثانی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی
ذات ایسی بھی ہے جو اپنے مظاہر سے معرا ہے (کیونکہ ذات کا وجود مظاہر
کے وجود پر مقدم ہے) لیکن یہ تسلیم کرنا گویا یہ تسلیم کرنا ہے کہ اس ذات کو دوسرے
ذوات سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہیں، اس بنا پر خدا کو لا محالہ غیر محدود
منا قابل انقسام تسلیم کرنا پڑے گا، اور تمام موجودات عالم اس کے
محدود مظاہر ہیں۔

اسپینوزا کے مذہب کا سارا زور اگرچہ وحدت وجود پر ہے، تاہم اس کے خیالات کی تلخیص بالا پڑھ کر یہ شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ اس کے "وجود واحد" مادیت کا پلہ بھاری ہے یا روحانیت کا؟ لیکن برکلی نے اس ابہام کا پڑھ بھی بالکل اٹھا دیا، وہ کہتا ہے کہ جب ہم "مادہ" کا لفظ زبان سے نکالتے ہیں تو اس سے کیا مراد لیتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر ہمارا مدعا یہ ہوتا ہے کہ ایک جوہر قائم بالذات کا وجود ہے جس کے چند اعراض غیر منفک ہیں، مثلاً امتداد، صلابت، رنگ وغیرہ لیکن غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ تمام اعراض اپنے وجود کے لیے ایک روح یا ذہن کے محتاج اور اسی پر مبنی ہیں، ان کا وجود اور ان کی محسوسیت مترادفات الفاظ ہیں، یعنی اگر کوئی ان کا محسوس کرنے والا نہ ہو تو اس صورت میں ان کے وجود کا دعویٰ کرنا ایک بے معنی دعویٰ ہے، مثلاً رنگ، کہ اس کے متعلق ہر شخص کو تسلیم ہے کہ اس کا کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا بلکہ محض ذہنی ہوتا ہے چنانچہ ایک شے کو اگر آفتاب کی تیز روشنی میں دیکھیں، پھر سایہ میں لے جا کر دیکھیں، تو ان دونوں حالتوں میں اس کے رنگ میں ضرور کچھ تفاوت نظر آئے گا، اور اگر اسی شے کو تاریکی میں دیکھنا چاہیں، تو کوئی رنگ نہ نظر آئے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ کا کوئی خارجی وجود نہیں، بلکہ دیکھنے والے کی حالت ذہنی کے تابع ہے یہی حال دیگر اہل اعراض مادی کا ہے، مثلاً صلابت کہ جو چیز ایک کمزور دنا تو ان بوڑھے کو

نہایت سخت معلوم ہوتی ہے، وہی ایک جوان پہلوان کے نزدیک نہایت نرم ہوتی
 ہے، یا مثلاً جسامت اور قد و قامت، کہ ایک قلعہ کو اگر ہم اس کے اندر سے دیکھیں
 پھر باہر اس کے ایک گوشے میں کھڑے ہو کر دیکھیں اور پھر ایک مرتبہ اس کی بلند
 ترین چوٹی پر کھڑے ہو کر اسے دیکھیں، تو ہر دفعہ اس کی ایک جداگانہ اقلیدسی
 شکل نظر آئے گی، یا وہی شے جو دور سے بہت چھوٹی معلوم ہوتی ہے، جب اس کے
 متصل آ کر دیکھئے تو بہت ہی بڑی دکھائی دیتی ہے، ان سب مثالوں سے یہ
 ثابت ہوتا ہے کہ رنگ، بو، مزہ، صلابت، جسامت، قد و قامت، ثقل وغیرہ
 تمام اعراضِ مادی کا وجود، ان کی محسوسیت سے الگ اور مختلف کوئی چیز نہیں
 دو ایک اعراض ایسے ہیں، جو پہلی نظر میں اس کلیہ کے تابع نہیں معلوم ہوتے
 لیکن دراصل وہ بھی متشکن نہیں، مثلاً قد و مقدار کہ انسان انہیں بہت
 مضبوط اور حقیقی چیزیں خیال کرتا ہے، لیکن کیا واقعی یہ چیزیں اعتبارات و
 اضافیات کے اثر سے آزاد ہیں؟ کیا یہ واقعہ نہیں، کہ ایک ہی شے ایک وقت
 میں ایک گز بھی ہوتی ہے، تین فٹ بھی، ۳۶ انچ بھی، اور $\frac{1}{14}$ میل بھی؟
 اور کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شمار و پیمائش کا دار و مدار شمار کنندہ کے مختلف
 نقطہ ہائے خیال کے اوپر ہے؟ غرض جب یہ مسلم ہو چکا کہ اعراض بذات خود
 کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتے، بلکہ اپنے وجود کے لیے تمام تر ایک محسوس کرنے والے
 ذہن کے تابع ہیں، تو اب سوال یہ ہے کہ اعراض کو حذف کر دینے کے بعد مادہ
 کا اطلاق کس چیز پر رہ جاتا ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ اعراض کے حامل ہونے
 کے لیے ایک قائم بالذات شے کا وجود ضروری ہے، لیکن خود ذہن ہی کو

حامل اعراض کیوں نہ قرار دے لیا جائے؟ اور اس صورت میں کسی وجود خارجی کے تسلیم کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔

برکے انگریز تھا، لیکن اس کے بعد، اذیت کی طرح روحانیت نے بھی نشوونما جرمی کی سرزمین پر پایا، یہاں جن لوگوں کی زبانوں نے اس مذہب کا خطبہ مقبولیت عام کے منبر پر پڑھا، وہ فحشے اور شیلانگ تھے، فحشے کہتا ہو کہ اگر کسی معمولی آدمی سے یہ سوال کیا جائے کہ یہ کتاب جو سامنے رکھی ہوئی ہو اس کے محسوس کرنے کے لیے کن شرائط کا وجود ضروری ہے؟ تو وہ جواب دے گا کہ تین چیزوں کا، ایک خود اس کی ذات کا جسے اصطلاح میں ایغو کہتے ہیں، دوسرے کتاب کا، اور تیسرے کتاب کے تصور کا جو اس کے ذہن میں پیدا ہو گا، لیکن کتاب اور کتاب کے تصور کو دو جدا گانہ چیزیں قرار دینا صریحی مغالطہ ہے، ایسے موقع پر ہم کو صرف ایک شخص کا علم ہوتا ہو، خواہ ہم اسے کتاب کہیں یا کتاب کے تصور سے تعبیر کریں، اب سوال یہ ہے کہ یہ تصور کہاں سے آیا؟ عام خیال یہ ہے، کہ خارج سے ایک چیز (یعنی کتاب) ہمارے ذہن یا ایغو کو متاثر کرتی ہے، اور یہ تصور اسی کا نتیجہ ہے لیکن کیا یہ جواب صحیح ہے؟ کیا تجربہ اس کی تصدیق کرتا ہے؟ کیا ہمیں اپنی ذہنی حالت

لے "ایغو" اور اس کے مشتقات فلسفیانہ تحریروں میں بار بار آتے ہیں یہ لفظ عربی (E G) کا جو اسی صورت کے ساتھ یورپ کی اکثر علمی زبانوں میں مشترک ہے، ایغو کے معنی ہیں صاحب شعور ذات یا ہستی مد رک کے یہ خارج کا ہند ہو۔ فلسفہ جذبات میں اس کے لیے دوسرا لفظ "انا" بھی استعمال کیا گیا ہو

کی طرف رجوع کرنے سے اس کی تائید ہم پہنچتی ہے؟ ہمارا تجربہ تو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ یہ "خارج یا غیر ایغو" کا تصور بھی ہمارے ذہن یا ایغو ہی کا پیدا کردہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خارج یا غیر ایغو بذات خود کوئی مستقل ہستی نہیں بلکہ ایغو ہی کے ایک خاص طریقہ فعلیت کا نام ہے، اور انسان جن چیزوں کو خارج میں موجود سمجھتا ہے، دراصل ان کا وجود محض ذہنی ہوتا ہے قوت تخیل کا وجود جس کی بنا پر انسان عجیب سے عجیب چیزوں کا تصور کیا کرتا ہے، ہر شخص کو مسلم ہے جس طرح ان کا وجود صرف خیالی ہوتا ہے اور خارج میں نہیں، بالکل اسی طرح اس نظریہ کے مطابق ہر چیز کا وجود محض ذہنی ہے اس مذہب کو روحانیت ایغوی کہتے ہیں۔

فحختے کا یہ مذہب برکھ کے مذہب سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، اور اسی طرح شیلانگ اسپنوزا کے چراغ کو بھی روشن کرنے والا ہے، شیلانگ کا عقیدہ بھی مثل فحختے کے یہ ہے کہ غیر ایغو کا وجود، ایغو ہی کی فعلیت کا نتیجہ ہے اس لیے کہ جب میں نے تصور کیا کہ "میں ہوں" تو اس تصور کے معنی یہ ہیں کہ میں دوسری چیزوں سے علاحدہ ممتاز ایک ہستی رکھتا ہوں، گویا ایغو کا تصور غیر ایغو پر لازمی طور پر مشتمل ہے، لیکن شیلانگ اس پر اتنا اضافہ کرتا ہے کہ اس سے غیر ایغو کا وجود اگرچہ ایغو پر مبنی ثابت ہوا، لیکن اس سے یہ کیوں لازم آیا کہ خود ایغو کوئی مستقل حقیقی ہستی رکھتا ہے؟ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ ایغو اور غیر ایغو دونوں اپنے وجود کے لیے ایک دوسری ہستی کے محتاج ہیں، اور وہ ہستی مطلق ہے، یہ ہستی مطلق روحانی

الاصل ہو جس کے دو انتہائی سرور پر ایغو اور غیر ایغو ہیں، یہ دونوں اس
ہستی مطلق سے خلق نہیں ہوتے، بلکہ گویا اس کے ایجابی و سلبی مظاہر ہیں جس
وقت انسان اپنے ایغو سے کام لیتے لگتا ہے، یعنی ہستی مطلق کا مظہر ایجابی
مہبط فعلیت ہوتا ہے، تو ساتھ ہی اس کا سلبی پہلو بھی معرض طور میں آجاتا
ہے یعنی غیر ایغو کا تصور بھی پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر غیر ایغو اور ایغو مادہ
اور نفس، جسم اور روح، یہ سب متحدہ حقیقت چیزیں ہیں، اور مساوی درجے
میں ہستی مطلق کے مظاہر ہیں، فتحۃ کے نظریہ کے مقابلہ میں یہ نظریہ روحانیت
خارجی کہلاتا ہے۔

روحانیت فلسفہ کی سب سے زیادہ دور اندہم تعبیر دہی، جو ہیگل نے
کی ہے، اپنے پیش رو شیلانگ کی طرح وہ بھی اس امر کا قائل ہے کہ ایغو اور
غیر ایغو ہم ماہیت چیزیں ہیں، لیکن اس کے آگے وہ اپنا مجتہدانہ نظریہ
پیش کرتا ہے، کہ اجتماع نقیضین صحت ممکن ہی نہیں، بلکہ دو متناقض چیزیں
ہمیشہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً وجود کہ اگر کسی مخصوص متعین وجود
کو نہ لیا جائے، بلکہ وجود محض وجود مجرد کو لیا جائے تو مفہوم و معنی کے لحاظ
سے اس میں اور عدم محض میں کچھ بھی فرق ہے؛ یا ایک مادی مثال روشنی
کی ہے، فرض کر دو کہ ایک روشنی ایسی ہے، جو نہ یہاں، جو نہ وہاں، نہ تیز اور
نہ مدہم، نہ یہ رنگ رکھتی ہے نہ وہ، تو کیا ایسی روشنی میں کچھ بھی دیکھ
سکتے ہیں؟ کیا ایسی روشنی علالتاریکی کی مترادف نہیں، اس بنا پر ایغو اور
غیر ایغو، وجود عدم مترادف الفاظ ہیں، لیکن چونکہ "وجود" کے وجود سے

انکار کرنا بدہمت ناممکن ہے، اس لیے "عدم" کے وجود سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا
 گویا "وجود" کی طرح "عدم" بھی وجود ایجابی ہی رکھتا ہو، اب غور کر دو کہ اپنی
 روزانہ زندگی میں ہم موجود و معدوم کے درمیان کیا شے مابہ امتیاز قرار دیتے
 ہیں؟ صرف وہ شرائط یا اوصاف یا اعراض جن کے ساتھ ہم کسی موجود شے
 کو متصف کرتے ہیں، چنانچہ مثالاً بالا میں اگر نور مجرد پر چند قیود کا اضافہ
 کر دیا جائے، مثلاً یہ کہ روشنی فلاں مقام پر ہے، اس قدر تیز ہے، فلاں رنگ
 رکھتی ہے تو نور کا تصور ظلمت کے تصور سے ممتاز ہو جائے گا، اس سے یہ معلوم
 ہوا کہ مجرد ایغو اور غیر ایغو بے معنی اور بے حقیقت لاشے ہیں، تاوقتیکہ
 ان کے درمیان کچھ شرائط و قیود نہ پیدا کیے جائیں، گویا اصل حقیقت صرف
 وہ حقیقت ہے، جو ایغو اور غیر ایغو کے درمیان پائی جاتی ہو، اور وہ حقیقت
 جب اپنے تئیں معرض ظهور میں لانے لگتی ہے، تو یہ دونوں چیزیں اس
 کے لیے بطور آلات، وسائط و وسائل کے کام دیتی ہیں، یہ تعلق یا نسبت جو
 اصل حقیقت ہی، محیط کل ہی، یعنی تمام کائنات اسی کے مظاہر کی جلوہ گاہ
 ہی، اور یہی خدا ہی، اس مسلک کا اصطلاحی نام روحانیت مطلق ہو۔

ہینگل کے ساتھ حدیثیت کی یہ شاخ بھی ختم ہوتی ہے، اس کے بعد جو
 فلاسفہ پیدا ہوئے، انہوں نے اسرار عالم پر اس سے مختلف حیثیات سے
 نظر کی، نئے نئے سوالات تراشے، اور نئے نئے جوابات دیے، جن کا ذکر
 کسی آئندہ موقع پر آئے گا، اس میں شبہ نہیں کہ ان متاخرین میں بھی
 بعض نے روحانیت کی تائید ہی کی ہو، مثلاً پروفیسر جیمس (متوفی ۱۹۱۱ء)

اور ونش تے (جو ابھی زندہ ہی) یہ لوگ یہی نہیں کہ روح مادہ دونوں کے وجود کے قائل ہیں، بلکہ علی العموم اپنی تحریروں میں ثنویت کے زبردست وکیل ہیں مگر اس کے ساتھ ہی کہیں کہیں روحانیہین کی بولی بھی بول گئے ہیں، لیکن چونکہ انھوں نے کہیں اس کا صراحت کے ساتھ دعویٰ نہیں کیا بلکہ اپنی تصانیف کے اکثر حصوں میں ثنویہین ہی گئے ہم عقیدہ ہیں، اس لیے ان کے اس خفیف تناقض بیان کو تفتضائے بشریت سمجھ کر نظر انداز کیا جاتا ہے زندہ حلالے یورپ میں اس وقت شہرت کا تاج دار برگسن ہو، یہ حکیم اگرچہ اس حیثیت سے ہینکل کا متبع کہا جاسکتا ہو کہ اس کے نزدیک کائنات کا عنصر حقیقی، عدم یا وجود نہیں، بلکہ صرف حالت تکون ہی، یعنی وہ حالت یا کیفیت جس میں اشیاء، موجودیت و معدومیت کے درمیان متکون ہوتی ہیں تاہم چونکہ یہ مادہ اور روح دونوں کی مستقل و علاحدہ ہستیوں کا قائل ہی، اس لیے اس کا شمار ثنویہین کے ساتھ زیادہ موزوں ہو، برگسن کے خیالات و نظریات چونکہ ابھی پوری پختگی کو نہیں پہنچے ہیں، (بلکہ اسی کی اصطلاح میں) ابھی حالت تکون میں ہیں، اس لیے اس موقع پر اس کے خیالات کی تلخیص ضروری نہیں۔

۱ یعنی دسمبر ۱۹۱۲ء میں ۲۵ جیسا کہ جیس نے اپنے رسالہ حیات بعد الموت میں بعض اشارات کیے ہیں
۳ یعنی ۱۹۱۲ء میں۔

باب (۲)

مل کی منطق

ہم میں سے ہر شخص اپنی روزانہ گفتگو میں سائنس کو اپنے عام و معمولی معلومات سے ممتاز رکھتا ہے، لیکن اس امتیاز کی بنا کیا ہے؟ صرف یہ کہ سائنس معلومات انسانی کی ایک منظم مرتبہ، و باقاعدہ شکل کا نام ہے، کثرت معلومات کے لحاظ سے ممکن ہے کہ ایک قومی الحافظہ عامی شخص ایک ماہر سائنس پر فضیلت رکھتا ہو لیکن اس کے معلومات متفرق و منتشر ہوں گے، اور ان کے درمیان کوئی اندر فی ربط نہ ہوگا، بخلاف اس کے ایک سائنس دان کے معلومات جس قدر بھی ہوں گے ان سب کی کرہاں باہم مسلسل مربوط ہوں گی، یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی شخص کو سارے ہندوستان کے شہروں کی آبادی اور شرح ولادت و موت زبانی یاد ہوتا ہے اس کا یہ علم ایک عامیانہ علم سے زیادہ دقیق ہوگا، لیکن اگر اس کی نظر آبادی کی کمی و بیشی کے طبعی اسباب، موت و حیات کے موثرات، اور ان کے اقتصادی نتائج پر بھی ہو، تو اس کا یہی علم اب سائنس کا کہا جائے گا، اس لیے کہ اب یہ علم

متفرق و پراگندہ نہیں رہا، بلکہ علل و اسباب کی کڑیوں میں وابستہ ہو گیا،
اس مثال سے ظاہر ہے کہ سائنس کا عنصر حقیقی معلومات کی مختلف
کڑیوں کے درمیان ایک سلسلہ ربط و نظم پیدا کرتا ہے، سائنس کا ہر شعبہ
مظاہر فطرت کی ایک خاص صنف کو لے لیتا ہے، اور ہر سائنس اس صنف
کے اندر جتنے متفرق واقعات ہوتے ہیں، انہیں یکجا کر کے، ان کی تحلیل و
تشکیل کرتا ہے، اُن کے اور اُن کے مماثل واقعات کے درمیان وجوہ شہدہ
وجوہ فرق کی تلاش کرتا ہے، انہیں کسی خاص اصول پر مرتب کر کے
ایک رشتہ میں منسلک کرتا ہے، اور پھر اُن کے بارے میں کلیات و نظریات
قائم کرتا ہے، لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سائنس کے یہ مختلف اصناف
بجائے خود متفرق واقعات کی حیثیت نہیں رکھتے؟ اور اگر رکھتے ہیں تو
کیا سائنس کے ان مختلف اصناف کو ایک رشتے میں منسلک کرنے اور خود ان
کے درمیان ایک سلسلہ ربط و نظم پیدا کرنے کی حاجت نہیں؟ سوال کا جواب
یقیناً اثبات میں ہوگا، اس لیے کہ جو ضرورت متفرق معلومات کو مرتب و
منظم کرنے کی داعی تھی وہی ضرورت، سادی زور و قوت کے ساتھ مختلف
اصناف سائنس کو مرتب و منظم کرنے کی داعی ہے، لہذا نشر، ترکیب و تحلیل
ترتیب و تنظیم کی حاجت جس طرح وہاں تھی، بعینہ یہاں بھی ہے، ہر سائنس
اپنے خاص شعبے کے متعلق معلومات فراہم کرتا ہے، کچھ قیاسات و قرائن قائم
کرتا ہے، ان کے شواہد یکجا کرتا ہے، اور پھر ان شواہد کی بنا پر مقدمات قائم
کر کے ان سے استنباط نتائج کرتا ہے، لیکن خود ان نتائج کی صحت کی کیا

ذمہ داری ہے؟ سائنس داں جواب دے گا، کہ اُن کے تائیدی شواہد موجود ہوتے ہیں، لیکن معترض کی طرف سے مکرر یہ سوال پیدا ہو گا کہ خود شہادت کے کافی و معتبر ہونے کا کیا معیار ہے؟ انجیل میں ایک فقرہ یہ آتا ہے کہ ”تم لوگ زمین کے نمک ہو، پر اگر خود نمک اپنی نمکینی کھو دے، تو اسے کس چیز سے نمکین کیا جائے گا؟“ بالکل اسی لہجہ میں ایک تشنگاہرین سائنس کو مخاطب کر کے کہہ سکتا ہے کہ ”تم لوگ مختلف واقعات کی توجیہ و تشریح سائنسک قوانین کی بنا پر کرتے ہو، لیکن اگر خود سائنس کی شہادت ہشتہ غیر معتبر سمجھی جائے تو اس کا استناد کس سند سے ثابت کرو گے؟“

یہاں وہ سوال ہو جس کے جواب میں برطانیہ کا مشہور فلسفی جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۶ء تا ۱۸۷۲ء) اپنا ضخیم نظام منطق پیش کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ مختلف اصناف سائنس یقیناً اسی قدر تنظیم و تشریح کے محتاج ہیں، جس قدر خود وہ متفرق واقعات و جزئیات جن کی تنظیم و تشریح اصناف سائنس کرتے ہیں، اور جو علم یہ فرض پورا کرتا ہے، اس کا نام منطق ہی، سائنس اگر نام ہے جزئیات و معلومات متفرق کے متعلق کلیات و نظریات کا تو منطق اصناف سائنس کے کلیہ یا نظریہ کا نام ہے، مل کی کتاب ”نظام المنطق“ جس کے متعلق یونان و حکماء یونان کا مشہور مورخ گروتھ کہا کرتا تھا کہ ”یسے کتب خانے میں بہترین کتاب ہے“ اور جس کی طرح توصیف میں پروفیسر نکسلی اور سر جان ہرشل جیسے اساتذہ سائنس کے اقوال موجود ہیں اس کا موضوع خود مل کے الفاظ میں سائنسک تحقیقات

کے طریق انتاج اور اصول استنباط پر ایک مسلسل نظر کرنا ہے اور رضامین کتاب کی جامعیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعویٰ نرا دعویٰ ہی نہیں، عموماً علمائے منطق اپنی تصانیف کا آغاز تصور سے کرتے ہیں، تصور نام ہو خیال مفرد کا یعنی ہر وہ شے جس کا مفہوم ہمارے ذہن میں بیک مرتبہ بلا کسی دوسری شے کی آمیزش کے آسکے، تصور ہو، زید بادشاہ، انسان، آنا، جانا، مارنا، چلنا، رحم، مہر دی، عدل، جمہوریت، یہ سب تصورات کی مثالیں ہیں، اس کے بعد وہ تصدیق کی بحث چھیڑتے ہیں اور تصدیق کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ نام ہے دو تصورات کے مجموعہ کا جس سے کوئی مفہوم پیدا ہوتا ہو۔ "زید انسان ہے" بادشاہ مصروف جنگ ہے، ٹھکانا ایک درزش ہے، یہ سب تصدیقات ہیں، بل کا نقطہ اختتامی منطقین کے اس دستور عام کے خلاف تصور نہیں بلکہ تصدیق ہو، وہ کہتا ہو کہ تصور تو ایک ایسی اصطلاح ہے، جو معنی کی منت کشی سے بالکل آزاد ہے، تا وقتیکہ وہ بطور تصدیق کے کسی عنصر یا جزو ترکیبی کے نہ استعمال ہو، اور دراصل، تصور کی حقیقت تو بس اس قدر ہے کہ وہ ایک تجربہ ذہنی ہے، جسے کسی تصدیق کے قابل نہم بنانے کے لیے ہمیں ناگزیرانہ استعمال کرنا ہوتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ منطق صرف انہیں چیزوں سے بحث کرتی ہے، جو یقین اور عدم یقین کی موضوع بن سکتی ہیں اور پھر یہ بھی بالکل واضح ہے کہ کوئی مفرد و مجرد خیال موضوع یقین و عدم یقین نہیں بن سکتا، بلکہ موضوع یقین و عدم یقین تو ہمیشہ کوئی ایسی شے ہوگی جس کی بات

کوئی نہ کوئی حکم لگایا گیا ہو، "ذید" کتاب، "جمہوریت" میں صدق و کذب کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی، اس لیے یقین و عدم یقین کے موضوع بن ہی نہیں سکتے، ان مجرد خیالات کی ہم خواہ کتنی ہی تحلیل و تجزیہ کریں، مگر یہ ہمیشہ بجا منطق کے، نفیات کی مشقیں رہیں گی ان کے جھوٹ یا سچ کی بابت ہم صرف اسی وقت رائے قائم کرتے ہیں، جب ان کے متعلق کوئی واقعہ بیان کریں، "ذید انسان ہو" کتاب ایک معلم غیر ذی روح ہو، "جمہوریت ایک اعلیٰ نظام حکومت ہو" یہ چیزیں صدق و کذب کی موضوع بن سکتی ہیں کیونکہ اب یہ مجرد خیالات نہیں رہی، بلکہ بیانات یا احکام ہو گئے، اس لحاظ سے تصور فی نفسہ کبھی منطق کا بحث بن ہی نہیں سکتا، بلکہ اس پر اگر منطق میں بحث ہو تو صرف اس حیثیت سے ہو سکتی ہے کہ تصدیقات و تضایا کے لیے تصورات مواد کا کام دیتے ہیں، پس اگر اب تصدیق کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک دعویٰ ہے، جس میں کسی شے پر نفی یا اثبات کوئی حکم لگایا جاتا ہے، یا دوسرے الفاظ میں تصدیق وہ بیان ہے، جس کے ذریعہ سے ذہن وراثیات منقولہ کے درمیان وصل یا فصل قائم کرتا ہے،

اس تعریف کی بنا پر ایک دقیق سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود شے کا کیا

۱۔ نفیات۔ یعنی سائیکالوجی جس کے لیے اب تک اردو میں علم النفس و القویٰ کی اصطلاح رائج تھی، راقم سطور کا سالہ فلسفہ جذبات اسی علم کے ایک شعبہ پر ہے۔

مفہوم ہو؟ اس کے جواب میں نفسیات سے مدد لینا چاہیے اور اپنی کیفیت نفسی کو تحلیل کر کے دیکھنا چاہیے کہ جب ہم کسی شے کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت ہمارے ذہن میں کیا مفہوم آتا ہے؟ سب سے پیشتر ہم اس شے کو لیتے ہیں، جو فہرست موجودات فلسفہ میں عنوان اول ہے، اور جو اپنی وسعت مفہوم کے لحاظ سے معقولات کی دنیا میں اعم الاعمال کا درجہ رکھتی ہے، یعنی جو ہر مگر فلاسفہ نے جو ہر کی بھی دو قسمیں کی ہیں، جو ہر مادی یا مادہ، اور جو ہر روحانی یا روح اب ہم ان ہر دو اشیاء کے تصورات کی الگ الگ تحلیل کرتے ہیں، پہلے جو ہر مادی میں سے مثال کے لیے اس میز کو جو ہمارے سامنے رکھی ہو، لیتے ہیں، اس کے تصور پر غور کرنے سے پاتے ہیں کہ اس کا رنگ بادی ہو، شکل میں مستطیل ہے، زمین سے چند فٹ بلند ہے، چند فٹ طویل و عرض ہے، ہم سے اتنے فاصلہ پر ہے، وغیرہ مگر خوب غور کر کے دیکھو کہ ان سب کا حاصل صرف اس قدر نکلتا ہے کہ اس سے ہمارے اعصاب بصری ایک خاص طرز پر متاثر ہوتے ہیں، ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ اس میں کچھ وزن ہے مگر اس کا منشاء بھی اسی قدر ہے کہ اس سے ہمارے عضلات ایک خاص نہج پر متاثر ہوتے ہیں، اور پھر ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ یہ سخت اور ٹھوس ہے، مگر اس کا مفہوم بھی اس سے زائد کچھ نہیں نکلتا، کہ وہ ایک دوسری طرز پر بھی ہمارے عضلات کو متاثر کر رہی ہے، غرض اس طرح میز کے جس قدر اعراض بھی فرض کیے جائیں ان سب کا حاصل بالآخر یہی نکلے گا، کہ ہمارا نفس اس سے فلاں فلاں طرز پر متاثر ہو رہا ہے، اب فرض کر دو کہ تھوڑی دیر کے لیے میز سے اس کے خواص

کیمیائی و میکانیکی سلب ہو گئے، تو ہمارے پاس اس کے محسوس کرنے، یا ہمارے علم میں اس کے آنے کے کیا ذرائع باقی رہ جاتے ہیں؟ فرض کر دو کہ اس کی شکل و صورت، جسامت، رنگ و وزن وغیرہ کوئی خصوصیت ہم محسوس نہیں کر رہی ہیں، اور ہمارے آلاتِ حواس اس سے کسی انداز پر بھی متاثر نہیں ہو رہی ہیں، تو اس کا وجود ہی اس مادی دنیا میں کیونکر ہمارے علم میں آ سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ کسی طرح ہی نہیں، ایسی صورت میں ہمارے لیے اس کا وجود اس کے عدم سے کسی طرح ممتاز نہیں ہو سکتا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی مادی شے کا وجود، اس کی محسوسیت مترادف الفاظ ہیں، اس بنیاد پر کہہ سکتے ہیں، کہ مادہ جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے، احساسات (یا امکانی احساسات) کے مجموعہ کا نام ہے، اور جہاں تک خود اس کی ماہیت کا تعلق ہے، وہ ایک مجہول الماہیت وجود ہے جو ہم میں احساسات کی براہِ بیگشتگی کا باعث یا کم از کم، ان کا موقع و محل ہوتا ہے۔

اس کے بعد جب ہم جو ہر روحانی یعنی نفس یا روح کی تحلیل کرتے ہیں تو بھی ایسے ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں مل کہتا ہے۔

”جس طرح مادہ کے متعلق ہمارا تصور براہِ بیگشتگی احساسات کی ایک نامعلوم علت کا تصور ہے، اسی طرح کا تصور بھی ان احساسات کی قبول کرنے والی ایک نامعلوم ہستی کا تصور ہے۔۔۔۔۔ جس طرح مادہ وہ مجہول الماہیت ہستی ہے، جو احساسات کو براہِ بیگشتہ کرتی ہے، اسی طرح روح وہ مجہول الماہیت جو ان احساسات کا محل وقوع ہے۔۔۔۔۔ ہمیں اپنے نفس کے بارے میں

جس شے کی اطلاع ہو، وہ صرف، گویا حالتِ شعور کی ایک ڈور یا لڑی ہو، یعنی مرکب و مخلوط احساسات، جذبات، تصورات اور ارادوں کا ایک تسلسل ہے اور بس، یہ بے شبہہ بالکل صحیح ہے، کہ ہم اپنے میں ایک ایسی شے کا وجود دیتے ہیں جسے اپنی "ذات" یا اپنی "روح" سے موسوم کرتے ہیں، ہمارے متفرق احساسات و خیالات سے علاحدہ و ممتاز ایک شے ہو، اور جس کے متعلق ہمارا یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ خود کوئی تصور نہیں، بلکہ تصورات کی حامل ہے..... لیکن وہ شے جسے خواہ ہم اپنی ذات ہی سے کیوں نہ تعبیر کریں، فی نفسہ کیا ہو، اس کے جاننے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں، بجز اس کے کہ ہم یہ کہنے پر قناعت کریں کہ وہ ہماری کیفیاتِ شعوری کے تسلسل کا نام ہے۔

تصوراتِ بالا کی تحلیل سے معلوم ہوا کہ جہاں تک انسانی علم کا تعلق ہو تمام جواہر کی خواہ وہ مادی ہوں یا روحانی، حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ احساسات و کیفیاتِ شعوری کا مجموعہ ہیں، مادہ ان کا محرک ہوتا ہے اور روح اُن کی حامل ہوتی ہے۔

جب یہ ہر جوہر کا ہوا، جس کو فلاسفہ قائم بالذات تسلیم کرتے آئے ہیں تو اعراض کا مستقل و ذاتی وجود کوئی تسلیم نہیں کرتا، وہ تو بدرجہ اولیٰ محض اضافی اور اپنے وجود کے لیے ایک صاحبِ شعور کے احساسات پر مشروط اور اس کے تابع ثابت ہوں گے، نتیجہ یہ نکلا کہ کل موجوداتِ عالم جو ہمارے تجربہ میں آتے ہیں، خواہ جوہر ہوں یا عرض، تمام تر ہماری کیفیاتِ شعوری پر مشتمل، اور انہیں سے خود و مرکب ہیں، اور ہمیں جو شے دریافت ہو سکتی ہے، وہ صرف اپنے ہی شعور کے تغیرات

ہیں، نہ کہ موجوداتِ عالم کی اصلی کمنہ و ماہیت۔ پس ایک ماہر سائنس کا فرض انہیں یہ ہو کہ اپنی توجہ محض مظاہرِ فطرت کے علل و نتائج کی دریافت تک محدود رکھے اور فلاسفہ کی طرح ماہیت و کمنہ کے انکشاف کے درپے نہ ہو۔

منطق ارسطو میں ایک معرکہ الارباحث مقولاتِ عشر کی تھی: ارسطو نے کہا تھا کہ ہم جس قدر بھی الفاظ بول سکتے ہیں وہ مفہوماتِ ذیل ہی میں سے کسی نہ کسی پر دلالت کریں گے،

- | | | |
|------------|---------------|------------------------------------|
| ۱۔ جوہر | (ذات) | مثلاً، انسان، زید، |
| ۲۔ کم | (مقدار) | مثلاً، ساڑھے پانچ فٹ لانا، |
| ۳۔ کیف | (صفت) | مثلاً، عالم، حسین، |
| ۴۔ اضافت | (تعلق و نسبت) | مثلاً، اس سے بڑا ہو، اس کا نصف ہو، |
| ۵۔ این | (مکان) | مثلاً، ایشیہ پر، اسکول میں، |
| ۶۔ متی | (زمانہ) | مثلاً، آج، اس وقت، پہلی اکتوبر، |
| ۷۔ وضع | (ہیئت) | مثلاً، کرسی پر بیٹھا ہے، |
| ۸۔ ملک | | مثلاً، سلج ہی لباس سے آراستہ ہے، |
| ۹۔ فعل | | مثلاً، پڑھتا ہے، |
| ۱۰۔ انفعال | | مثلاً، پڑھایا جاتا ہے، |

ارسطو کی تعلیم دو ہزار سال سے زائد تک دنیا میں جاری رہی، اس ساری مدت میں غالباً بہ استثنائے کینٹ کسی نے اس کی تنقید و تحقیق نہ کی لیکن مل

کہتا ہو کہ ارسطو کی اس اسکیم میں متعدد خامیاں ہیں جن میں سے دو خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں

(۱) اولاً یہ کہ اس کی بنائے تقسیم کسی صحیح معیار و اصول پر نہیں، بلکہ سطحی و عابیانہ طور پر موجودات کے چند اصناف قرار دے دیے ہیں جس کی مثال ایسی ہو کہ کوئی شخص جنس حیوان کو ان انواع میں تقسیم کرنے لگے، انسان، چوپایے، گھوڑے، اور گدھے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے متعدد عنوانات کے تحت میں داخل ہو جائے گی، جو ایک سخت منطقی نقص ہو، چنانچہ اسی تقسیم میں جو چیزیں کمزور کیفیت کے اندر داخل ہیں، وہ اضافت کے زیر عنوان بھی آ سکتی ہیں، اسی طرح سدا کا عنوان سرے سے فضول ہو یا پھر وضع اور این میں بھی کوئی معنوی اختلاف نہیں۔

(۲) ثانیاً یہ تقسیم اس حیثیت سے بھی ناقص ہے کہ بعض اصناف موجودات اس میں سرے سے چھوٹ گئے ہیں، مثلاً تمام کیفیات شعوری خلاء، غم و مسرت، مرگ و حرم، خوف، غضب، تصور، تخیل وغیرہ کہ یہ چیزیں ارسطو کے عنوانات میں سے کسی کے تحت میں نہیں آتیں

اس کے بعد مل نے خود اپنی اسکیم پیش کی ہے جو حسب ذیل ہے،

(۱) کیفیات شعوری

(۲) جوہر

(۳) اس کی تین صورتیں ہیں

(۴) عرض

(۱) کیفیت

(۲) کم

(۳) اضافت

مل کی تقسیم موجودات بجائے خود کل و جامع ہے، پہلے اس نے صحیح
 اصول پر تمام موجودات عالم کو دو حصوں میں تقسیم کیا، ایک وہ جن کا وجود
 خارج ہے، دوسرے وہ جن کا وجود محض ذہنی ہے، آخر الذکر اس نے
 کیفیات شعوری سے تعبیر کیا، اول الذکر کے پھر دو حصے کر دئے اولاً
 وہ چیزیں جو قائم بالذات ہیں، یعنی جو اس پر ثانیادہ جو اپنے وجود کے لیے
 اول الذکر کے محتاج ہیں یعنی اعراض، اب اعراض کی تین قسمیں ہیں جن
 سے باہر کسی عرض کا ہونا ممکن نہیں، یا تو وہ عرض کسی جوہر کی صفت ہوگی
 اسے مل نے کیفیت سے موسوم کیا، جو ارسطو کے متعدد عنوانات مثلاً کیفیت، فعل،
 انفعال، ملاک، وضع پر حاوی ہے، یا اس کی تعداد و مقدار بیان کرے
 گی، جس کے لیے اس نے عنوان کہ قائم کیا ہے، اور یا پھر اس کے ذریعہ
 سے دو چیزوں کے باہمی تعلق و نسبت کا اظہار ہوگا، مثلاً لفظ والد کہ
 یہ ہمیشہ اپنے لفظ مقابل اولاد پر دلالت کرے گا یا لفظ حاکم کہ اس میں
 ہمیشہ اس کا مقابل مفہوم، محکوم، مخفی رہے گا، و قس علی ہذا، غرض اس
 طرح کائنات کی کسی ہستی کو بھی لے لو، وہ مل کے ان عنوانات خمسہ میں
 سے کسی نہ کسی کے ماتحت جگہ پائے گی،

لیکن اسی کے ساتھ مل نے ارسطو کے مقالات پر چونکہ چینی کی کڑی

وہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں، مثلاً وہ کہتا ہے کہ مقولہ وضع و مقولہ این معنا ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ کسی طرح صحیح نہیں، مقولہ این کسی شے کے صرف محل و مقام کا پتہ دیتا ہے، نزدیک جہاز پر ہی، عمر و مکان کے اندر ہی، وہ لفظوں میں یہ بتاتا ہے، یہ سب مقولہ این کی مثالیں ہیں، مگر اس امر کا مطلق تہ نہیں چلتا کہ وہ شے کس وضع اور کس ہیئت میں ہے، نزدیک اگر جہاز پر ہی تو بیٹھا ہو یا کھڑا؟ عمر و مکان کے اندر ہی تو چار پائی پر لیٹا ہو یا کرسی پر بیٹھا؟ اس طرح کے سوالات کا مقولہ این سے مطلقاً جواب نہیں ملتا، ان کے حل کرنے کے لیے ارسطو کے نظام تقسیم میں ضروری تھا کہ ایک علاحدہ مقولہ وضع کیا جائے اور اسی کا نام مقولہ وضع ہے، اس سے قطع نظر کہ مل کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ارسطو کی فہرست میں بعض اصناف موجودات سرے سے چھوٹ گئے ہیں، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں کیفیات شعوری ارسطو کے اصول کے مطابق، اس کے مقولہ جوہر کے تحت میں بلادقت آسکتے ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ مل کا نقطہ خیال ارسطو سے بالکل مختلف ہے، اور وہ اس کی تقسیمات اپنے اپنے نقطہ خیال کے مطابق، اور بجائے خود بالکل صحیح ہیں، مل نے کائنات کو مختلف طبقات و اصناف میں تقسیم کرنا چاہا اور اس میں کامیاب رہا، ارسطو کا مقصد یہ نہ تھا، ارسطو کے پیش نظر یہ مسئلہ تھا کہ جہلوں میں جتنے اور جس قسم کے مبتداء ہوتے ہیں ان کی خبر کن کن عنوانات سے لے لی جاسکتی ہے؟ اس کا جواب اس نے دیا کہ دس طریقوں پر، یعنی یا تو وہ خبر

کوئی اسم ہوگی جس کے لیے اس نے مقولہ جوہر رکھا، یا وہ خبر کوئی صفت ہوگی جس کے لیے اس نے مقولہ کیف، کم، و اضافت قائم کیے، یا وہ خبر کسی فعل کی شکل میں ہوگی جس کے واسطے اس نے مقولات وضع، ملک، فعل، انفعال رکھے، اور یا پھر قواعد زبان کے لحاظ سے ہم اس خبر کو متعلق فعل کہیں گے جس کے لیے اس نے مقولات متنی و این قرار دے، یا یکم جدول ذیل کی مدد سے آسانی سمجھ میں آئے گی۔

اصطلاحات نظریہ	{	اسم	{	مقولہ جوہر
اصطلاحات نظریہ	{	صفت	{	مقولات کیف و کم و اضافت
اصطلاحات نظریہ	{	فعل	{	مقولات وضع، ملک، فعل و انفعال
اصطلاحات نظریہ	{	متعلق فعل	{	مقولات متنی و این

اب اس حیثیت سے ارسطو کے نظام مقولات پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صرف و نحو کے اصطلاحات جامع و مکمل ہیں، تو ارسطو کے مقولات بھی ہیں اور اسی قدر ہیں، جتنے کہ ایک دوسرے کے نقطہ خیال سے مل کے

یہاں تک مل نے موجودات کی جو تقسیم کی، اور منطقی نقطہ خیال سے ان پر جس طرز سے نظر کی، اس کا ذکر تھا، اس کے بعد قابل ذکر مسئلہ مل کی وہ تنقید ہو جو اس نے منطق مروج کے قائم کردہ معیار استدلال یعنی قیاس پر کی، قیاس منطق قدیم کی اصطلاح میں وہ عمل فکری ہو، جس کے ذریعہ سے ہم دو قضایا کی وساطت سے ایک تیسرے قضیے پر پہنچتے ہیں، جو ان کے

سادہ یا ان سے کم وسیع ہوتا ہے، قیاس نام ہے، ایک قضیے کے استنباط کا،
دو قضیوں کی دساتھ سے جو اسی قدر عام و وسیع یا اس سے نامد عام و
وسیع تر ہوتے ہیں۔

”کل انسان فانی ہیں“

”ذید انسان ہے“

”لہذا ذید فانی ہے“

یہ ایک نمونہ ہے قیاس کا، اور قدیم منطق کا دعویٰ ہے کہ اصولاً ہر
استدلال کو اسی قالب میں ڈھلنا چاہیے،

اس مثال میں ناظرین نے دیکھا ہوگا، کہ پہلے ہم نے تمام انسانوں کے
معلق ایک عام دعویٰ کیا، اس کے بعد ہم نے اسی پر ایک دوسرے دعویٰ
کا اضافہ کیا جو ایک فرد خاص کے معلق تھا، اور پھر ہم نے اُس خصوصیت
کو جو مقدمہ اول میں تمام افراد انسانی کے معلق بیان کی گئی تھی، ایک
فرد خاص کے ساتھ منسوب کر دیا، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتیجہ میں ہم
نے کوئی نئی بات پیدا نہیں کی، بلکہ صرف عام سے خاص کو پہنچ گئے، اور مقدمہ
اول میں جو شے مخفی و مقدر تھی، اُسے نتیجے میں واضح و آشکارا کر دیا گیا۔
جب ہم نے یہ کہا کہ ”کل انسان فانی ہیں“ تو اس کے اندر ذید بھی لازمی طور پر آگیا
کہ وہ بھی انسان ہے، گویا ہاں ہم نے صراحتہ نام نہ لیا، مگر پس منتی قیاس
میں ہم اس سے کچھ نہ یادہ نہیں کرتے، کہ ذید کے نام کی تصریح کے ساتھ
اس کے فانی ہونے کا اعادہ کر دیتے ہیں، ورنہ بلا تصریح اسم اس کے

فانی ہونے کو تو ہم مقدمہ ادنیٰ میں تسلیم ہی کر چکے ہیں۔

تو کیا استدلال کا عام دروج طریقہ مہمل ہے، کیا منطق قیاسی محض تحصیل حاصل کے مترادف ہو؟ کیا قیاس سے ہمارے علم میں کچھ بھی اضافہ نہیں ہوتا؟ سرسری نظر میں بے شک ایسا ہی معلوم ہوتا ہو، لیکن غل کی تسکین اس سے نہیں ہوتی، وہ اس سوال کا ایک بالکل مختلف جواب دیتا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ زید جس کی بابت ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں، کہ وہ فانی ہے، ہنوز زندہ ہے اور اس لیے شاید کی بنا پر کوئی شخص اس کے فانی ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا، لیکن اسی کے ساتھ ہم استدلال قیاسی کی مدد سے اس نتیجے پر یقینی طور سے پہنچ جاتے ہیں کہ وہ ایک روز فنا ہوگا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ قیاس کی مدد سے ہم جدید نتائج تک پہنچتے ہیں، اور معترضین کا یہ خیال واقعیت پر مبنی نہیں کہ قیاس کے نتیجے میں صرف مقدمہ ادنیٰ کی تکرار، تصریح اسم کے ساتھ ہوتی ہو، غرض قیاس کی وساطت سے ہم جدید نتائج تک تو بہر حال پہنچتے ہیں البتہ محل نظر جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ آیا اس نئے نتیجے کا اصل مواد صرف مقدمہ ادل سے حاصل ہوتا ہے، یا کہیں اور سے؟

عام منطقیین شوق اول کو اختیار کرتے ہیں لیکن اس مسئلہ پر (جیسا ابھی گزر چکا)، ایک مہلک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں ہم نے ایک مخفی و مقدر شے کو محض آشکار کر دیا، اس میں انتاج و استنباط کیا

ہوا؛ بلکہ بعض معترضین تو ترقی کر کے یہاں تک کہہ جاتے ہیں، کہ یہ طریقہ استدلال
 فضول دے گا ہی نہیں، بلکہ قطعاً مغالطہ آمیز ہے کیونکہ جب ہم نے
 دعویٰ یہ کیا کہ "زید فانی ہے"، اور اس پر دلیل یہ پیش کی کہ کل انسان فانی
 ہیں، تو جو شے ہمیں ثابت کرنا تھی، اسی کو ہم نے بطور ثبوت پیش کر دیا، اور
 اس طرح ہم اس مشہور مغالطے کے ترکیب ہوئے جس نام مصادرتہ علی المطلوبۃ
 (PETITION PRINCIPAL) ہے یعنی دعویٰ ہی کو بطور دلیل و ثبوت پیش
 کر دیا، اس لیے مل نے شق ثانی قبول کی، وہ کہتا ہے کہ اس جدید نتیجے کے مواد
 کا اصل مآخذ مقدمہ اول نہیں، بلکہ ہمارا یقین ہے، کہ زید کے اسلاف ہمارے
 اسلاف، نیز وہ تمام اشخاص، جو ان کے معاصر تھے، گزشتہ زمانہ میں وفات
 پا چکے ہیں، اس واسطے زید بھی، جو اپنی خصوصیات اساسی کے لحاظ سے
 بالکل ان کے مشابہ و مماثل ہے، وفات پائے گا، پس ہمارے نتیجے کی اصل
 شہادت، مقدمہ اول (کبریٰ) نہیں، بلکہ تجربہ و تاریخ ہے، جس کے حاصل
 کو ہم نے بغرض ایجاز و اختصار ایک کلیے کی صورت (کبریٰ) میں بیان کر دیا
 عمرو، بکر، وغیرہ متعدد افراد کو ہم نے خود مرتے دیکھا، اور بے شمار افراد کی موت
 کا ہمیں نہایت معتبر ذرائع سے علم ہوا، پس ہم نے اپنی ان معلومات، اپنے
 اس یقین کو اس کلیے کی صورت میں جمع کر دیا، اور اب آئندہ جو کچھ نتائج
 مستنبط ہوں گے، ان کا اصل مآخذ ہمارا یہ یقین ہوگا، جو جزئیات (یعنی متعدد
 مثالوں سے علاحدہ علاحدہ) حاصل ہوا ہے، نہ کہ قضیہ کلیہ، جو صرف ایک
 یادداشت یا خلاصہ کا کام دیتا ہے، اس بنا پر، درحقیقت تمام استنباطات

کی بنیاد مطالعہ جزئیات ہے، اور ہر جدید نتیجے میں ہم بعض جزئیات ہی سے بعض دوسرے جزئیات تک پہنچتے ہیں۔
خود مل کے الفاظ قابل مطالعہ ہیں۔

”جتنے قضایا کلیہ ہوتے ہیں ان کی حیثیت صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ رجسٹر ہوتے ہیں، جن میں ہم نے اپنے جزئی تجربات کا خلاصہ درج کر لیا ہے، اور جن سے ہمیں آئندہ اخذ نتائج میں سہولت ہوگی، پس ہر قیاس کے مقدمہ اڈل کی یہی حیثیت ہوتی ہے، اور جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، وہ اس سے نہیں، بلکہ اس کے مطابق نکالا جاتا ہے، منطقی حیثیت سے اس کا اصل ماخذ صرف دو جزئی واقعات ہوتے ہیں، جن کے استقراء سے قضیہ کلیہ قائم کیا جاتا ہے، یہ متفرق نظائر یہ جزئیات، ممکن ہے کہ ذہن سے محو ہو جائیں، لیکن ان کا لحض جو درج رجسٹر ہوتا ہے، باقی رہ جاتا ہے، جس سے ان کی تفصیلات کا تو پتہ نہیں لگتا، مگر اس میں ان کے وہ عام خصوصیات تمام تر محفوظ رہتے ہیں، جن کی بنا پر ہم ان کے مابقی واقعات کے متعلق صحیح طور پر استنباط نتائج کر سکتے ہیں، اب ہم قیاس کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالتے ہیں وہ گویا براہ راست اسی خلاصہ مندرجہ رجسٹر سے ماخوذ ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ نتیجہ نکلتا ہی، ان محوشہ فراموش شدہ جزئیات سے جن کا خلاصہ اس وقت ایک کلیہ کی صورت میں ہمارے پیش نظر ہے، اس بنا پر استنباط صحیح کے لیے یہ بھی ضروری ہے، کہ اس کلیہ کی تعبیر و تفہیم میں کوئی غلطی نہ ہو چنانچہ منطقیین نے صحت قیاس کے لیے جو قیود و شرائط مقرر کیے ہیں

ان سب کا یہی مقصود ہے ۔

اس سے واضح ہو گیا ہو گا کہ قیاس کی تعریف یہ کہ وہ کلیات معلوم سے جزئیات مجہول تک پہنچنے کا نام ہے، صحیح نہیں، بلکہ صحیح طور پر یوں کہنا چاہیے کہ استنباط نتائج میں ہم جزئیات معلوم سے جزئیات مجہول تک پہنچتے ہیں، چنانچہ عملی زندگی میں قیاس کی اسی تعریف کی تصدیق ہر قدم پر ہوتی ہے، فرض کرو کہ ایک ڈاکٹر کسی قریب الموت مریض کو دیکھنے جاتا ہے، اسے اپنی تعلیم اور گزشتہ تجربات کی بنا پر معلوم ہے کہ جب بعض خاص علامات کسی مریض میں پائے جاتے ہیں، تو اس کی موت قریب الوقوع ہوتی ہے، اب ممکن ہو کہ ڈاکٹر اپنے مافی الضمیر کو ان الفاظ میں ادا کرے کہ وہ کل مریض جو فلاں فلاں علامات رکھتے ہیں، قریب مرگ ہوتے ہیں، لیکن یہ صرف زبان کا طرز ادا ہے، درحقیقت اس کے علم میں جس شے کا علم ہے وہ صرف اس قدر ہو کہ اس وقت تک اس کے علم میں جتنے مریض ان خاص علامات کے ساتھ آئے ہیں، انہوں نے جلد وفات پائی ہو، اور اس سے وہ یہ قیاس قائم کرتا ہو، کہ چونکہ یہ مریض چند خاص حیثیات سے، ان گزشتہ مریضوں کے بالکل مشابہ اور مماثل ہو اس لیے یہ بھی قریب مرگ ہو، حقیقت بالکل واضح اور مسلم ہو کہ اسے اپنے موجودہ زیر علاج مریض، یا آئندہ مریضوں کی بابت کوئی تجربہ نہیں، بلکہ وہ جو کچھ علم رکھتا ہو صرف گزشتہ مریضوں کا رکھتا ہے، البتہ محض زبان میں سہولت اور تقریر میں اختصار کی غرض سے وہ گزشتہ اور آئندہ مریضوں کے درمیان کسی فرق کا اظہار نہیں کرتا، اور لفظ

کل یا تمام کا استعمال کرتا ہے، حالانکہ اس کا مدعا ہمیشہ یہ رہتا ہے کہ وہ اپنے تجربات سابقہ کے اعتماد پر ماضی و مستقبل کے درمیان مماثلت فرض کر کے آئندہ کے بابت احکام لگا رہا ہے۔

”اسی طرز استنباط کا نام استقرار ہے مل کے الفاظ میں استقرار وہ عمل فکری ہے جس کی وساطت سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ جو کچھ ایک یا چند حالات میں صحیح ثابت ہوا ہے وہ ان تمام حالات میں جو بعض حیثیات سے ان گزشتہ حالات کے مماثل ہیں صحیح ثابت ہوگا۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ استقرائی نتائج کا اصل الاصول ہمارا یہ عقیدہ ہی کہ جن عمل کے جو معلول گزشتہ زمانہ میں پیدا ہو چکے ہیں، ان سے ہمیشہ ہی پیدا ہوتے رہیں گے، گویا ماضی و مستقبل دونوں ایک ہی قانون کے پابند ہیں، یا دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے، کہ نوا میں فطرت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، بلکہ جو قوانین قدرت آج سے دس لاکھ برس پیشتر عمل کرتے تھے، آج بھی بعینہ اسی طرح عامل ہو رہی ہیں، دراصل یہی وہ کلیہ ہی جس پر اگر ہمارے تمام استقرائے تمام استنباطات، اور تمام استدلالات کا سرانجام ختم ہوتا ہے اور یہی وہ اصول اولین ہے جس پر ہم محض منطقی اشکال میں نہیں بلکہ

۱۔ اور یہی وہ مقام ہی جہاں مل جیسے متشکک و لمحہ کو بھی ولن تجد لسنة الله تبديلا کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔

اپنی زندگی کے ہر جزئی سے جزئی واقعہ میں عمل کرتے ہیں، ایک عامی سامع
 شخص بھی آگ کے نزدیک جاتے دڑتا ہے اور پورا یقین رکھتا ہے کہ وہ جلے
 گی، یہ خیال نہیں کرتا، کہ گواہ تک وہ جلاتی آئی ہے، مگر شاید آئندہ نہ جلا
 ایک جاہل سے جاہل شخص بھی دریا میں کود پڑنے کا نتیجہ پورے یقین کے
 ساتھ ہلاکت جانتا ہے، اسے یہ خیال نہیں گزرتا کہ اگرچہ آج تک پانی برابر غرق
 کرتا رہا ہے، مگر اب شاید اس کی خاصیت تبدیل ہوگئی ہو، غرض ہماری زندگی
 کا سارا کاروبار، بلا کسی قید و استثناء کے، اسی اصول، یعنی نظام فطرت کی
 یک رنگی اور نوا میں فطرت کی یکسانیت پر چل رہا ہے۔

لیکن اس بحث میں ایک غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے اس اعتقاد کی
 فطرت میں اختلاف مدارج کیوں ہو؟ بالفاظ دیگر، اس کی کیا وجہ ہو، کہ کسی موقع
 پر تو ہم قوانین قدرت کی ہمہ گیری کو قطعاً ناقابل تفسیر اور اٹل سمجھتے ہیں، مگر کسی
 موقع پر ہم ان میں مستثنیات کا وجود بھی تسلیم کرتے ہیں؟ فرض کرو، ایک سیاح دور
 دراز ممالک کی سیاحت سے واپس آئے کہ ہم سے کسی خاص جزیرہ کی بابت یہ
 بیان کرتا ہے، کہ وہاں طوطے سفید رنگ کے ہوتے ہیں، ہم اس روایت کو بغیر
 پس و پیش کے یقین کر لیتے ہیں، حالانکہ آج تک ہمارے تجربہ میں کوئی سفید
 طوطا نہیں آیا تھا، اور ہم اب تک ہی سمجھتے تھے کہ طوطوں کا رنگ ہمیشہ سبز
 ہوتا ہے، لیکن اگر وہی سیاح یہ روایت بیان کرتا ہے کہ فلاں جزیرہ کے باشندوں
 کے سر ان کے شانہ سے بلند نہیں، بلکہ شانہ سے نیچے ہوتے ہیں، تو ہم اس
 روایت کے تسلیم کرنے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

آخر اس اختلاف کی کیا وجہ ہے؟ ہمارے موجودہ تجربات سے جس طرح
 ایک بیان دور ہے، اسی طرح دوسرا بھی ہے، پھر اس کا کیا باعث ہے کہ
 پہلی روایت کو تو ہم قبول کر لیتے ہیں، اور دوسری سے انکار کرتے ہیں؟
 کیا ہمارا یہ طرز عمل ہمارے دعوے مذکورہ بالا کے منافی نہیں؟
 بل اس کے جواب میں کہتا ہے کہ نہیں یہ طرز عمل یک رنگی فطرت سے
 متناقض نہیں، بلکہ عین اس کے مطابق ہے، یہ سچ ہے کہ اب تک طوطوں
 کا رنگ ہمیشہ سبز مشاہدہ کیا گیا ہے، لیکن خود ہمارا وسیع تر تجربہ ہی ہمیں
 بتاتا ہے کہ لون حیوانات ایک تغیر پذیر شے ہے، مختلف انواع حیوانات
 کے مختلف ألوان ہوتے ہیں، بلکہ ایک ہی نوع کے مختلف افراد کے مختلف
 رنگ ہوتے ہیں، ایک ہی کتے کی چند بچے ہوتے ہیں، کوئی سیاہ ہوتا ہے
 کوئی سفید، اور کوئی ابلق، یہی حال، چند پرند، تمام حیوانات کا ہے،
 اس لیے جب ہم نے یہ روایت سنی، کہ ایک نوع حیوان کا رنگ اس سے
 مختلف پایا گیا، جواب تک ہمارے مشاہدہ میں آتا رہا تھا تو اس سے ہمارے
 اصولی کلیہ کی مطلق تردید نہیں ہوئی، بلکہ یہ خبر تو ہمارے اس تجربے کے
 عین مطابق ہے کہ ایک ہی نوع کے بعض حیوانات اپنے ہم نوع بعض
 دوسرے حیوانات سے (خصوصاً جبکہ ان کے درمیان اختلاف و طبیعت بھی
 ہوں) مختلف ألوان ہوتے ہیں۔ بخلاف اس کے دوسری روایت ہمارے تجربات
 متحدہ کی مدارف ہے، نہ صرف نوع انسان میں بلکہ ساری جنس حیوان میں
 ہم نے ہمیشہ یہ پایا ہے کہ سر، شانہ سے اد پر ہوتا ہے، اور اس کے مخالف ایک

مثال بھی اب تک ہمارے تجربے میں نہیں آئی، پس اس روایت کی صحت سے انکار کرنے پر ہم اس لیے حق بجانب ہیں کہ یہ ہمارے مذکورہ بالا اصولی کلیہ یعنی یک زندگی نظام فطرت کے متناقض ہے، اور بالآخر ہمارا وہی دعویٰ صحیح ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے تمام نتائج اور ہمارے تمام مسلمات و معقولات کی اصل بنیاد اس کلیہ پر ہے کہ نظام فطرت ناقابل تغیر ہے، اور تواریخ قدرت میں تغیر و تبدل کو دخل نہیں، بل اور مل کے پیروں کو اس جواب پڑا ناز ہی، حالانکہ اس پر بھی یہی جرح ہو سکتی ہے کہ اختلاف لون ہی کی طرح حیوانات کی جسمانی ساختوں میں بھی فرق و اختلاف تو ہمارے تجربے سے باہر نہیں!

ملی کی کتاب کا شاید سب سے زیادہ مجتہدانہ حصہ وہ ہے جس میں اس نے قانون تعلیل یا سببیت سے بحث کی ہے، فلاسفہ و الہیین نے علت کی عجیب غریب تعریفات کی ہیں، اور اس کی جو اقسام قرار دی ہیں، وہ ان سے عجیب تر ہیں، بل کو ان کا ایک حرف تسلیم نہیں، وہ علت کا صرف وہ وجود تسلیم کرتا ہے، جو تجربہ سے ماخوذ ہو، اور اس لیے جو علل اس کو مسلم ہیں، ان کا دائرہ صرف ماریت تک محدود ہے، علت کی جو تعریف عموماً قرار دی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ وہ، وہ واقعہ مستدم ہے جو کسی واقعہ پوخر سے فوراً پیشتر ہمیشہ صدور میں آتا ہو، لیکن مل نے عام شاہراہ سے ہٹ کر اس کی تعریف الفاظ ذیل میں کی۔

علت ان تمام شرائط ایجابی و سلبی کے مجموعہ کا نام ہے جن کے اجتماع

پر کوئی دوسرا واقعہ ہمیشہ ضرور میں آتا ہے۔

لیکن اس پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ہر معلول کے وقوع سے پیش تر بے شمار واقعات مجتمع ہوتے ہیں جن میں سے بکثرت ایسے ہوتے ہیں جنہیں اس معلول کے وقوع سے مطلق سروکار نہیں ہوتا، حالانکہ علت کا اطلاق صرف انہیں واقعات پر ہو سکتا ہے جو کسی نہ کسی حیثیت سے اس معلول کے وقوع میں معین ہوئے ہوں، پس بے تعلقات واقعات کو اصل مستببات سے علاحدہ و ممتاز کرنے کی کیا صورت ہے؟ فرض کیا کہ ایک شخص ہفتہ کے روز کو ٹھکے سے گرا، اور مر گیا، اس کی موت ایک معلول ہے، اب اس معلول کے پیش رو واقعات کا احصاء کیا جائے گا، تو اس میں یہ واقعہ بھی شامل کرنا پڑے گا، کہ ہفتہ کا دن تھا، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اس شخص کی موت کے وقوع میں ہفتہ کے روز ہونے کو مطلق دخل نہیں، پس اس کا کیا طریقہ ہے کہ ایسے غیر متعلق اور محض اتفاقی متقدم واقعات کو حقیقی علل سے ممتاز رکھا جائے؟ اس کے جواب میں مل مشناخت علل کے چند قواعد پیش کرتا ہے، کہتا ہے، کہ جب کسی واقعہ کی علت کی تحقیق کرنا ہو تو قوانین ذیل کی مدد سے اس کا بہ آسانی انکشاف ہو جائے گا، ذیل میں وہ قوانین تقریباً مل ہی کے الفاظ میں مثالوں کے اضافہ کے ساتھ درج کیے جاتے ہیں۔

(۱) طریق طرد

جب واقعہ زیر تحقیقات کی دو یا زائد مثالوں میں ایک ہی شے مشترک ہوتی ہے تو وہی مشترک شے اس واقعہ کی علت (یا معلول) ہوگی۔

فرض کیا ہمیں تحقیق اس مسئلہ کی منظور ہے کہ منجمد چیزیں سیال اور سیال چیزیں ہوائی کیونکر بن جاتی ہیں؟ جب ہم بہت سی چیزوں پر اس کا تجربہ کر لیتے ہیں، تو بالآخر معلوم ہوتا ہے کہ گواہ جام زیر تجربہ باہم بالکل مختلف اقسام کے تھے، اوقات تجربہ بھی مختلف تھے، لیکن جو واحد شے تمام تجربات میں مشترک تھی، وہ ان جام کو حرارت پہنچانا تھی، اس سے نتیجہ یہ نکلا، کہ واقعہ زیر تحقیق کی اصل علت حرارت ہے،

(۲) طریق عکس

۱۔ جب ابتداً ۱۹۱۴ء میں یہ مضمون رسالہ الزام میں شائع ہوا ہے، اس وقت مل کے قوانین استقراء کے لیے قانون اشتراک و قانون افتراق وغیرہ کے الفاظ اپنے دل سے گزر کر لکھے گئے تھے، بعد کو علم ہوا، کہ مسلمان مصنفین، خصوصاً اصول فقہ پر لکھنے والے، ان تمام چیزوں کے لیے صدیوں پیشتر سے اصطلاحیں وضع کر چکے ہیں، چنانچہ اب ہمیں قدیم اصطلاحوں کو لے کر مضمون ہذا میں مناسب ترمیم کر دی گئی ہے۔

”جب دو مثالیں ہوں، جن میں سے ایک میں ایک واقعہ موجود ہو، اور دوسری میں نہ ہو، اور ان دونوں مثالوں میں تمام حالات مشترک ہوں بجز ایک خاص شے کے، جو پہلی مثال میں موجود ہے، مگر دوسری میں غائب، تو وہی ایک شے اس واقعہ کی علت ہوگی۔“

اس کی توضیح کے لیے ہم پھر تھیل بالا کی طرف رجوع کرتے ہیں، ہمارے پیش نظر مختلف متعدد اجسام تھے، ہم نے ان کو دیگر حیثیات سے بالکل انھیں کے حال پر رہنے دیا، البتہ ان میں سے بعض کو حرارت پہنچائی، تو جن میں کو حرارت پہنچائی تھی وہ منجمد سے تھیں، اور تھیں سے ہوائی بن گئے، اور باقی اپنی حالت پر بکستور رہے، اس سے معلوم ہوا کہ واقعہ زیر تفتیش کا اصلی سبب حرارت ہے،

(۴) طریق اختلاف الوصف بالوصف،

”جب دو واقعات اس طرح کے پیش نظر ہوں، کہ جس حیثیت سے اور جہت سے ایک واقعہ میں تغیر ہوتا ہے، اسی حیثیت سے اور اتنا ہی دوسرے میں بھی ہوتا ہو، تو وہ اس کا سبب یا جزو سبب ہوگا۔“

روزانہ زندگی میں اس قانون کی نظیریں کثرت سے ملا کرتی ہیں مثلاً یہ ہے کہ اجسام سے حرارت مطلقاً سلب نہیں کی جاسکتی، البتہ شاید میں یہ روزمرہ آتا رہتا ہے، کہ جس جسم سے جتنی زیادہ حرارت سلب کی جاتی ہے اسی نسبت سے اس میں زخماد بڑھتا جاتا ہے، اور جس جسم میں جتنی زیادہ مقدار میں حرارت پہنچائی جاتی ہے، اُسی نسبت سے اس میں انتشار زیادہ

ہوتا جاتا ہے، پس یہ ثابت ہوا کہ بزرگ حرارت کے اضافہ و تھلیل اور بھاد
اجسام کی کمی و بیشی کے درمیان علت و معلول کا رشتہ ہے، یہ قانون
ہر قول پر وفیسر بین کے روزانہ زندگی میں سب سے زیادہ کارآمد ہے، ہم
ایک مضر غذا خفیف مقدار میں روز استعمال کرتے رہتے ہیں، اُس سے
ہماری صحت کو آہستہ آہستہ نقصان پہنچتا جاتا ہے، لیکن اس کے سبب
کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا، اتفاقاً ایک روز ہم وہ غذا زیادہ مقدار
میں کھا لیتے ہیں، اور اسی روز اس کی مضریت نمایاں طور پر محسوس ہونے
لگتی ہے، اس سے ہمیں اپنی خرابی صحت (معلول) کی علت کا پتہ
چل جاتا ہے۔

(۴) طریق طرح،

”جب کسی ایسے واقعہ کی علت دریافت کرنا مقصود ہو جس کے پیش رو
متعدد واقعات، تو اس واقعات کے اتنے جزو کو نظر انداز کر دو جس کے
متعلق گزشتہ استقرات سے معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ فلاں مفسدہ
واقعات کا معلول ہے، اب اگر کچھ جزو باقی رہ جائے، تو سمجھ لو کہ اس
کی علت ان پیش رو واقعات کا بقیہ حصہ ہے۔“

فلاسفہ کا ایک گروہ اس کا قائل ہوا ہے، کہ فطرت انسانی میں ایک
خاص قوت، عقل و تہیز سے ماورا جس (خلائی) خمیر یا کائنات کے نام سے
موجود ہے، جس کا کام نیکی و بدی میں امتیاز کرنا ہے، لیکن جب اخلاقی
فیصلوں کی تحلیل کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ سارا کام نفس انسانی

کے معمولی قومی احساس، تمیز، عقل، ادراک و ارادہ، کر لیتے ہیں، پھر اب کیا شے باقی رہ جاتی ہے جو ایک مستقل ضمیر کی معلول ہے؟ ظاہر ہے کہ کچھ نہیں، پس ضمیر یا حس اخلاقی کا مستقل وجود تسلیم کرنا بالکل بے ضرورت نکلا، اسی طرح بہت سے مباحث اسی قانون حذت و تحلیل کی مدد سے فیصل ہو جاتے ہیں۔

ان قوانین اربعہ کے علاوہ، مل نے طریق طرد و طریق عکس کو جمع کر کے ایک اور قاعدہ بھی وضع کیا ہے، جس کا نام اُس نے طریق الطرد و العکس رکھا ہے مگر یہ کوئی مستقل قانون نہیں، اس لیے اس کا تفصیلی ذکر قلم انداز کیا جاتا ہے۔

مل نے اپنی کتاب نظام المنطق کو چھ حصوں میں تقسیم کیا ہے، جن حصوں کی تلخیص اور پرکڑ چکی، جو تھے حصے میں اس نے ان اعمال فکری سے بحث کی ہے، جن پر استقرار براہ راست مشروط و منحصر نہیں، تاہم وہ اس میں معین ہوتے ہیں، اس حصہ کے مہمات ابواب حسب ذیل ہیں،
مشاہدہ، اور اس کا تعلق انتاج سے، تجرید اور انکار مجرد کی تشکیل،
تسمیہ اور استقرار میں اس کی اہمیت، فلسفیانہ زبان کی خصوصیات،
تنظیم انواع و غیرہ۔

اگر یہ سچ ہے کہ ہر شے اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے، تو منطق کی کتاب

نا تمام ہے تاہم قنیکہ اس کے ذریعے سے صحیح استدلال کے اصول اور طریقوں کے ساتھ ساتھ اخلاط استدلال سے بھی روشناس نہ کیا جائے، صحت و غلطی، علاج و مرض کا ساتھ، چولی دامن کا ساتھ ہے یہی باعث ہے کہ منطقیین قدیم نے مغالطات سے بھی بحث کی ہے، اور مل بھی اس کوچہ میں سارے قافلہ کے ہم راہ ہے،

نتائج نکالنے میں انسان سے جو غلطیاں ہوتی ہیں، اُن کے سبب دو ہی ہو سکتے ہیں، ذل کی خرابی، یا دماغ کی خرابی، دوسرے لفظوں میں کوئی اخلاقی خرابی، یا کوئی عقلی خرابی، مگر اخلاقی خرابیاں کبھی غلط نتائج کی علت مستقیمہ اور علت قریبہ نہیں بن سکتیں، ضد، تعصب، لالچ، ہٹ دھرمی وغیرہ کا براہ راست یہ اثر نہیں پڑا کرتا کہ انسان غلط دعویٰ اور بے بنیاد باتوں کا قائل ہو جائے، بلکہ یہ اثر براہ راست ہمیشہ عقلی خرابیوں ہی کا ہوتا ہے۔ البتہ اخلاقی خرابیاں، ذہن میں غلط نتائج کی طرف جانے کی استعداد کو قوی اور صحیح نتائج اخذ کرنے کی قابلیت (قوتِ غور و فکر) کو ضعیف کر دیتی ہیں، منطق کا سر و کار، اخلاط فکری کی صرف علت قریبہ سے ہے، اس لیے اس کا فرض ہے کہ وہ دنیا کو ان عقلی خرابیوں سے، جن کا اصطلاحی نام مغالطات ہے آگاہ کر دے۔

کسی چیز کو صحیح یا در کرنا، در آنجا لیکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، یا کم از کم اس کی تائید میں کوئی دلیل موجود نہیں، اسی کا نام مغالطہ ہے، (اوسطوں نے اس کے ساتھ قصد و ارادہ کی شرط کا بھی اضافہ

کیا تھا، بل کے نزدیک یہ قسید غیر ضروری ہے) اب دلیل مخالف کے باوجود
 پانا کافی دکر در دلیل کے ساتھ کسی امر کو ماننا دو حال سے خالی نہیں، یا تو
 وہ عقیدہ اس قدر بد بھی ہوگا، کہ وہ اپنی دلیل آپ ہوگا اور اس کے لیے
 کسی خارجی دلیل کی حاجت نہ ہوگی، اور یا اس کے لیے خارجی شواہد و دلائل
 کی ضرورت ہوگی، شق اول میں مغالطہ بد اہت کے متعلق ہوگا، اور شق
 ثانی میں انتاج کے، اس شق ثانی کی ابھی اور دو تقسیمات ممکن ہیں ایک
 یہ کہ ترتیب مقدمات غلط ہو، مثلاً ایک لفظ سے مقدمہ اول میں کچھ مراد
 لی جائے، اور مقدمہ ثانی میں کچھ اور، دوسرے یہ کہ ترتیب مقدمات صحیح
 ہو، لیکن وہ مقدمات، بجائے خود، واقعیت پر مبنی نہ ہوں، پھر مقدمات
 کے واقعیت پر مبنی نہ ہونے کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ان میں قوانین
 استقراء کی خلاف ورزی گئی گئی ہو، دوسرے یہ کہ ان سے اصول و شرائط
 قیاس کی آئین شکنی ہوئی ہو، ان میں سے اول الذکر یعنی مغالطہ
 متعلق بہ استقراء کی یہ دو صورتیں ممکن ہیں۔ اولاً یہ کہ جزئیات
 کے مشاہدہ میں غلطی ہوئی ہو، ثانیاً یہ کہ ان سے جو کلیات و تعمیمات
 قائم کیے جاتے ہیں، ان میں کوئی فرد گذاشت ہو گئی ہو، پس
 مغالطات کے کل عنوانات شمار میں پانچ ہوئے جو جدول
 ذیل میں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ تعصبات	متعلق بہ بد اہمت	
۲۔ مغالطات متعلق بہ بہام	شہادت کے غلط تصور	
۳۔ مغالطات متعلق بہ قیاس	شہادت کے صحیح تصور	مغالطات
۴۔ مغالطات متعلق بہ مشاہدہ	شہادت کے صحیح تصور	متعلق بہ نتائج
۵۔ مغالطات متعلق بہ تعلیم		

اس کے آگے جی نے ہر قسم کے مغالطات کی تفصیل مع اس کی مثالوں کے کی ہے، جسے ہم یہاں مختصراً درج کرتے ہیں۔

۱۔ مغالطات متعلق بہ بد اہمت کو وہ تعصبات کے مترادف قرار دے کر اس کی حسب ذیل، نظائر پیش کرتا ہے۔

(الف) یہ یقین کہ قوت خیال کا اس قدر زبردست اثر ہے کہ قوم ہات و خیالات حقائق خارجی کی صورت میں مشکل ہو جاتے ہیں، بات کے وقت سانپ، چور یا اور کسی خوفناک چیز کا نام نہ لینا، کسی زندہ شخص کی موت کا ذکر نہ کرنا، انگریزوں کے ہاں تیسٹہ کے عدد کو منحوس سمجھنا اسی قبیل کے مغالطات ہیں۔

(ب) یہ یقین کہ افکار مجرورہ و خود خارج جی رکھتے ہیں، تقدیر قسمت زبان، مکان، زمانہ، فطرت، نیچر، طبیعت، بخت، اتفاق، یہ سب تصورات ہیں، جنہیں، تجرید ذہنی نے پیدا کیا ہے، مگر عوام کیا معنی بہت سے خواص بھی یہ یقین رکھتے ہیں، کہ ان کے مستقل وجود خارج میں موجود ہیں۔

(ج) یہ اعتقاد کہ تمام فطری اعمال، معقول و کافی وجود کی بنا پر صادر ہوتے ہیں، فلاسفہ کا ایک گروہ اس امر کا قائل ہوا ہے، کہ کوئی ساکن شے تا وقتیکہ کوئی خارجی محرک نہ ہو، حرکت نہیں کر سکتی، اور اس پر استدلال یہ پیش کرتے تھے، کہ اگر حرکت ہوئی، تو پداہتہ یا یہ واسطے کو ہوگی یا بایں کو، یا سامنے کو، ہوگی یا پیچھے کو، اور چونکہ وہ شے بذات خود اس امر کی کوئی معقول و کافی وجہ نہیں رکھتی، کہ ان سمتوں میں سے کسی خاص سمت کو حرکت کرے اس لیے حرکت سرے سے نہ ہوگی، یہ استدلال اسی نوعیت کے مغالطہ پر مبنی ہے،

(د) یہ خیال کہ جو شے ہمارے تصور سے خارج ہے، اس کا وجود محال ہو زمان و مکان کو اس بنا پر غیر محدود تسلیم کرنا، کہ ان کا محدود ہونا ہمارے تصور میں نہیں آتا، اسی قسم کے مغالطہ کا مرتکب ہونا ہے۔

(ه) یہ عقیدہ کہ زمان کے فروق و حدود حقیقی، فروق و حدود کے مستلزم ہیں، حکیم طالیست سے ایک مرتبہ لوگوں نے سوال کیا کہ سب سے بڑی چیز کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ "مکان، کیونکہ تمام چیزیں دنیا میں ہیں، مگر دنیا خود مکان میں ہے۔" اس استدلال کی ساری بنیاد لفظ "میں" پر ہے، طالیست کا خیال تھا کہ جب کوئی شے کسی چیز میں ہوگی تو جہانی حیثیت سے وہ لامحالہ چھوٹی ہوگی، حالانکہ یہ خیال مغالطہ آمیز ہے، مجازاً و استعارہ ہم بہت سی چیزوں کی بابت کہہ سکتے ہیں، کہ فلاں فلاں چیزوں میں ہیں، درآئیکہ وہ ان سے چھوٹی ہرگز نہیں، گفتگو میں ہم کہہ جاتے ہیں، کہ فلاں شخص ہماری آنکھوں میں سمایا ہوا ہے، اس کے معنی نہیں

ہوتے کہ اس کا جسم ہماری آنکھوں کی تیلیوں سے چھوٹا ہے،

(و) یہ خیال کہ ہر معلول کی صرف ایک ہی علت ہو سکتی ہے، فلاسفہ قدیم میں سے ایک زبردست جماعت کا یہی مذہب ہوا، وہ لوگ تعدد علل کے منکر تھے، اور اس انکار کی وجہ سے مسائل میں عجیب عجیب غلطیاں کرتے تھے۔

(ز) یہ یقین کہ علت و معلول کے درمیان ثابت یا ایک طرح کا اشتراک لازمی ہے، بہت سے اطباء کا یہ خیال رہا ہے کہ ضیق النفس کے مریضوں کو لومڑی کا پھپھڑا دیشش، استعمال کرنا چاہیے، جس کی قوت تنفس مشہور ہے، اور ضعف بصر کے مریضوں کے لیے گل زگس کا استعمال رکھنا چاہیے، جو اپنی ساخت میں انسانی آنکھ سے مشابہ ہوتا ہے، جس علیٰ ہذا اسی طرح جستر منتر دالے جب کسی کو درازی عمر کا گندہ دیتے ہیں یا اس کا منتر پڑھتے ہیں، تو اکثر ساتھ ہی لیے جانوروں کا خون بھی استعمال کراتے ہیں جو اپنی طویل العمری کے لیے مشہور ہیں، اس قبیل کے تمام اعمال اسی مغالطہ آمیز اعتقاد پر مبنی ہیں، کہ ہر معلول کے لیے اسی جنس نوعیت کی علت کا ہونا ضروری ہے۔

یہاں تک ان مغالطات کا ذکر تھا، جو کسی غلط شہادت یا کسی صحیح شہادت کی غلط تعبیر سے نہیں پیدا ہوتے، بلکہ جنہیں لوگ بطور کلیات مسلمہ یا علوم متعارفہ کے استعمال کرتے ہیں، اور جن کے ثبوت کے لیے کسی

خارجی شہادت کی ضرورت نہیں سمجھتے، ذیل میں وہ مغالطات درج کیے جاتے ہیں، جو نتائج ہوتے ہیں غلط شہادت کے،

(۲) مغالطات متعلق بہ ابہام، ان کی سب سے زیادہ عامۃ الورد شکل وہ ہے، جبکہ وہی الفاظ یا ان کے مشتقات ایک مقدمہ میں ایک مفہوم کے لیے متعمل ہوتے ہیں، اور دوسرے میں ان سے مختلف کے لیے مثلاً یہ استدلال،

”تشکیلین لاندھب ہوتے ہیں،
زید (فلاں معاملہ میں) شک کرتا ہے،
لہذا زید لاندھب ہے۔“

بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، مغالطہ اس میں یہ ہے کہ ”تشکک“ اور ”شک کرنے والا“ کو اپنے لفظی معنی کے لحاظ سے مترادف ہیں لیکن یہاں تشکک اپنے اصطلاحی معنی میں متعمل ہوا ہے، جس سے مراد اس شخص سے ہے جو ایک خاص فلسفیانہ مسلک کا متبع ہے، نہ کہ مطلق شک کرنے والا، اور اس لیے استدلال میں کوئی حد اوسط ہے ہی نہیں، اسی قبیل سے یہ استدلال بھی ہے: ”انعام ایک شخص کو ضرور ملے گا، زید ایک شخص ہے لہذا زید کو انعام ضرور ملے گا، مقدمہ اول میں ”ایک“ بہ معنی ”کسی“ اپنے مطلق و غیر متعین مفہوم میں ہی، مقدمہ ثانی میں سے ایک سے مراد ایک متعین شخص ذات ہے،

اس سے ملتی جلتی اس مغالطہ کی ایک اور شکل ہے جس کی مثالیں

درج ذیل ہیں۔

مثال (۱) "ہر مثلث کے تمام زاویے، دو زاویائے قائمہ کے

مساوی ہوتے ہیں۔"

الف ب ج، ایک مثلث کا زاویہ ہے

لہذا وہ دو زاویائے قائمہ کے مساوی ہے

مغالطہ لفظ "تمام" میں ہے، مقدمہ اولیٰ میں "تمام" سے مراد کل زاویا

کے مجموعہ سے ہے، نہ کہ ہر زاویہ سے فرداً فرداً۔

مثال (۲) "اگر کو لمبیس نہ ہوتا، تو کوئی اور شخص امریکا دریافت کرتا،

"اگر نیوٹن نہ ہوتا، تو کوئی اور حرکت ارض ثابت کر دیتا،

"اگر ڈارون نہ ہوتا، تو کوئی اور مسئلہ ارتقاء کا انکشاف کرتا،

کو لمبیس، نیوٹن، ڈارون وغیرہ اکابر عقلائے عصر تھے،

لہذا اگر اکابر عقلائے عصر میں سے کوئی نہ موجود ہوتا تو بھی تمام انکشافات

آج دنیا میں موجود ہوتے۔"

بنائے مغالطہ یہ ہے کہ مقدمات میں، عقلائے عصر کی متعین و مشخص فرد

کی ضرورت سے انکار کیا گیا ہے، اور نتیجہ میں مطلقاً عقلائے عصر کی ضرورت

سے انکار کر دیا گیا ہے۔

مثال (۳) راجپوتوں نے ایک پوری جرمن رجنٹ کو شکست دی،

ان سنگھ ایک راجپوت ہے،

لہذا ان سنگھ نے ایک پوری جرمن رجنٹ کو شکست دی۔"

مقدمہ اولیٰ میں راجحوتوں سے راجحوت سپاہیوں کی پوری پلٹن
مجموعی طور پر مراد تھی، نہ کہ فرداً فرداً ہر راجحوت سپاہی۔
(ب) مصادرة علی المطلوب جس شے کو ثابت کرنا مقصود ہوتا
ہے، یا جو شے مابہ النزاع ہوتی ہے، اکثر انسان اسی کو یا اس کی کسی تفریح کو
کبریٰ یا صغریٰ میں صحیح فرض کر لیتا ہے، حالانکہ اگر فریق ثانی کو بھی اس
کی صحت مسلم ہوتی، تو کوئی جھگڑا ہی سرے سے نہ پیدا ہوتا۔
مثال (۱) کبریٰ میں مغالطہ کی، کسی اسم کا وجود اپنے سہمی کے وجود
کا مستلزم ہے،

عنفا کا اسم موجود ہے،

لہذا عنفا کا وجود ہے۔

مقدمہ اولیٰ (کبریٰ) غیر مسلم ہے،

مثال (۲) صغریٰ میں مغالطہ کی دو مختلف چیزوں میں سے صرف

ایک کا ساتھ دیا جاسکتا ہے،

مذہب اور جذبہ آزادی دو مختلف چیزیں ہیں،

لہذا مذہب اور جذبہ آزادی میں سے صرف ایک کا ساتھ

دیا جاسکتا ہے۔

مقدمہ ثانیہ (صغریٰ) غیر مسلم ہے۔

(ج) بحث غیر متعلق، یہ وہ مغالطہ ہے، جبکہ کوئی شخص بجائے اپنے
دعویٰ کو ثابت کرنے کے اپنے مخالف کے جذبات کو مخاطب کرنے لگتا ہے۔

اور اس کی مختلف صورتیں ہیں، کبھی وہ اس کی ذات پر حملہ کرتا ہے، کبھی اسے ناجذبہ کا رہتا ہے، کبھی اُسے دُشمنانوسی کہتا ہے، کبھی اس پر قومی چندہ کھا جانے کا الزام لگاتا ہے، کبھی اسے بد عقیدہ قرار دیتا ہے، کبھی اس پر جلد بازی اور غیر مصلحت اندیشی کا طعن کرتا ہے، غرض اسی طرح صد ہا مختلف پیرایوں میں اس کی کوشش کرتا ہے کہ مخالفانہ کی زبان بند ہو جائے، لیکن اس میں سے کوئی شے دلیل کا کام نہیں دی سکتی بحث صرف یہ ہے کہ آیا اس کا دعویٰ ثابت ہے یا نہیں، بس اس کے علاوہ جتنی چیزوں کا تعلق مدعی کی ذات سے ہے، وہ سب غیر متعلق ہیں بہت سی بددیانتیاں اور خیانتیں لوگ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں لیکن صرف اس بنا پر گرفت و باز پرس نہیں کرتے، کہ ان کے ترکیب بڑے لوگ ہیں، جن کی شان ان حرکتوں سے ارفع سمجھی جاتی ہے، بہت سی تحریکیں ایسی ہیں، جنہیں لوگ بجائے خود مفید نہیں سمجھتے، مگر ان کی تائید پر محض اس بنا پر تیار ہو جاتے ہیں، کہ ان کے پیش کر نیوالے، صاحب اثر و جاہت ہیں۔ روزانہ زندگی میں یہ تمام مثالیں اسی منطقی مغالطہ کی ہیں کہ لوگ اصل بحث سے علاحدہ ہو کر، شخصیات و غیرہ غیر متعلق چیزوں کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔

اسی مغالطہ کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ مخالف کو جواب الزامی دیا جائے، اگر نزدیک میں کوئی عیب ہے، تو اس کی بریت اس سے نہیں ہو سکتی ہے، کہ اس کے الزام لگانے والے عمرو میں بھی وہی عیب موجود

ہے، لیکن وہ اکثر اپنی بریت میں اسی عذر کو پیش کرتا ہے، اسی مغالطہ کے تحت میں یہ طریقہ بھی داخل ہے، کہ جب کوئی شخص کوئی مسئلہ عقلی حلیت سے دریافت کرے تو اسے اس کے کسی مسلم بزرگ کا حوالہ دے کر خاموش کر دیا جائے، اس جواب سے وہ خاص سائل تو ساکت ہو جائے گا لیکن اس سے نفس مسئلہ کی صحت و عدم صحت، معقولیت عدم معقولیت پر کچھ اثر نہیں پڑتا، اگر وہی سوال کسی دوسرے شخص کی طرف سے کیا جائے تو مجیب کو نیا جواب تلاش کرنا پڑے گا۔

مل نے جس اسلوب پر مغالطات کا ایک نظام قائم کیا اور جس طرز پر ان کی تقسیم کی، اس کی تصریح اور پرکذر چکی، بہتر ہو گا کہ آگے بڑھنے سے قبل ایک مرتبہ پھر اس پر ایک سرسری نظر کرتے چلیں، مل نے کہا تھا کہ بعض مغالطات، کلیات مسلم و علوم متعارفہ کی شکل میں ہوتے ہیں جن کا نام مغالطات متعلق بہ ہدایت رکھا گیا تھا، ان کی تعریف اور ان کی مثالیں اور پرکذر چکیں، اور بعض مغالطات ایسے قضایا کی شکل میں ہوتے ہیں، جو نتیجہ ہوتے ہیں، دوسرے قضایا کا، اور گویا اپنی صحت کے لیے خارجی شہادت کے محتاج ہوتے ہیں، ان کے لیے مل نے مغالطات متعلق بہ انتاج کا عنوان تجویز کیا تھا، پھر چونکہ یہ ظاہر تھا کہ انتاج میں غلطی کا ایک بڑا سبب یہ ہوتا ہے کہ نتیجہ نکالتے وقت شواہد کا تصدیق نہ ہو، ہمارے ذہن میں صحیح طور پر نہیں رہتا، اس لیے اس طرح

کی غلطیوں کو اس نے ان کا ایک مستقل طبقہ، مغالطات متعلق بہام کے زیر عنوان قرار دیا تھا، ان کی تعریف و تمثیلات بھی ہم سن چکے، ان کے بعد ان مغالطات کا نمبر آتا ہے، جن میں مفہوم مقدمات کا تصور صحیح رہتا ہے، مگر وہ مقدمات بجائے خود ایسے ہوتے ہیں کہ ان سے انتاج صحیح نہیں ہو سکتا، اب اس کی بھی دو صورتیں ممکن ہیں، یا تو یہ کہ مقدمات کی ترتیب صحیح نہ ہو، غلطی متعلق بہ قیاس ہے، اور یا یہ کہ ان مقدمات میں کوئی استقرائی غلطی ہو، لیکن مغالطات استقرائی کی ابھی اور دو تقسیمیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ مشاہدہ جزئیات میں غلطی ہوئی ہو، دوسری یہ کہ ان کے مشاہدے سے جو کلیات و تعمیمات قائم کئے جاتے ہیں، ان میں کوئی فروگزاشت ہو گئی ہو، پس اب جن مغالطات پر گفتگو کرنا ہے وہ حسب جدول ذیل عنوانات تلمذ کے تحت میں آتے ہیں،

مغالطات متعلق بہ انتاج (جو مقدمات کی غلطی پر مبنی ہوتے ہیں)

مغالطات متعلق بہ استقراء

مغالطات متعلق بہ قیاس (۲) مغالطات متعلق بہ مشاہدہ (۳) مغالطات متعلق بہ تعمیم

(۳) مغالطہ قیاسی کی تعریف صاف ہے، اس طبقہ میں وہ تمام نتائج شامل ہیں جن سے اصول و ضوابط قیاس کی آئین شکنی ہوتی ہو، پس لازماً اس صنف کی مغالطات کی تعداد بھی اسی قدر ہو سکتی ہے، جتنی خود اصول و ضوابط قیاس کی ہوگی، لیکن مل نے اس میں صرف ان مغالطات کو منتخب کر کے لیا ہے، جو کثیرالوقوع ہونے کے باعث ایک نمایاں حیثیت رکھتے ہیں، اس طرح کے مغالطات اس کے شمار میں حسب ذیل ہیں:-

(الف) روزانہ زندگی میں اس مغالطہ کی جو شکل سب سے زیادہ کثرت کے ساتھ واقع ہوتی رہتی ہے، وہ یہ خیال ہے کہ قضیہ موجبہ کلیہ کا عکس بالکل اسی قالب میں صحیح درست ہوگا، مثلاً اس دعوے سے کہ کل انسان حیوان ہیں، اس نتیجہ پر جا پہنچنا، کہ کل حیوان انسان ہیں، یہ سچ ہے کہ اس خاص مثال میں نتیجہ کی غلطی اتنی واضح و روشن ہے کہ ہر عامی شخص کو بھی نظر آجاتی ہے، لیکن اسی کے مثل دوسرے صد ہا نتائج عالم خیال میں روزمرہ نکالے جاتے رہتے ہیں، جو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوتے مگر اس وقت ذہن انہیں صحیح ہی سمجھا رہتا ہے۔ مثلاً:-

”کل آئینی حکومتیں عادل ہوتی ہیں“ لہذا ”ہر عادل حکومت آئینی ہی ہوگی“ کل فلسفی خشک مزاج ہوتے“ لہذا ”جو خشک مزاج ہوگا، فلسفی ہوگا“

”راہبوت، پٹھان، گورکھے، ادر سکھ، شجاع سیاہی ہوتے ہیں“ لہذا ”جو سیاہی شجاع ہوگا، ضرور یہی کہ انہیں قوموں

میں سے ہو۔

”ہر کانگریسی کھدر پوش ہوتا ہے“ لہذا ”جو کھدر پوش ہے
وہ کانگریسی ہوگا۔“

”ہر انگریز حاکم ظالم ہوتا ہے“ لہذا ”جو ظالم حاکم ہوگا، وہ انگریز
ہی ہوگا۔“

کل ہند دستانی عورتیں شوہر پرست و دفا سرشت ہوتی ہیں
لہذا ”جو عورت شوہر پرست و دفا سرشت ہوگی، ہندوستانی
ہی ہوگی۔“

یہ اس قسم کی غلطیاں ہیں جن سے عوام کا لالعام کیا، اچھے خاصے،
پڑھے لکھے، سمجھدار بھی نہیں سمجھتے، اور چاہے زبان سے کبھی نہ بھی نکالیں
تو بھی کم از کم اپنے ذہن میں تو روزمرہ کرتے ہی رہتے ہیں،
(ب) اس سے ملتی جلتی ایک غلطی یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ کا عکس ہر
حالت میں صحیح سمجھ لیا جاتا ہے، قضیہ شرطیہ کا عکس اس معنی کر کے تو
بالکل صحیح ہوتا ہے کہ اگر جزا غلط ہے تو شرط لا محالہ غلط ہوگی لیکن
اس سے یہ نتیجہ نکالنا کسی طرح درست نہیں، اگر جزا واقع ہو سکے تو
ضرور ہے کہ شرط بھی واقع ہوئی ہو،

”جب پانی برسے گا تو زمین ضرور غم ہوگی“ لہذا ”جب زمین
غم ہوگی، تو ضرور ہے کہ پانی برس چکا ہو۔“
”اگر دلائل صحیح ہیں تو نتیجہ قابل تسلیم ہوگا۔“ لہذا ”اگر دعویٰ

(نتیجہ) قابل تسلیم ہے، تو لازمی ہے کہ اس کے دلائل بھی صحیح

ہوں۔
 "اگر متکلم نیک نیت ہے، تو کلام موثر ہو گا۔ لہذا اگر کلام موثر
 ہے تو ضرور ہے کہ متکلم نیک نیت ہو۔"

ہم میں سے کتنے ایسے ہیں، جو اپنے تئیں اس طرح کی غلطیوں اور
 غلط فہمیوں سے محفوظ رکھ سکتے ہیں؟

(ج) اسی کی ایک شاخ یہ بھی ہے، کہ بعض اوقات انسان اپنے ذہن
 میں ارتفاع تقیض کو ممکن سمجھنے لگتا ہے، لیکن یہ ایک ایسی موٹی غلطی
 ہے، کہ عامی شخص بھی جب اس کا اظہار بذریعہ الفاظ کرنے لگتا ہے تو اسے
 عموماً اپنی غلطی محسوس ہو جاتی ہے،

(د) پھر ایسی غلطیاں بھی ہم سے متواتر ہوتی رہتی ہیں، کہ کہیں قضا یا
 سائبہ سے کوئی نتیجہ نکالنے لگتے ہیں، کہیں حد اوّسط سے قائم ہی
 نہیں کرتے، اور کہیں حد اوّسط ایک کے بجائے دو دو قائم کر لیتے ہیں،
 یا پھر کہیں قضا یا سائبہ سے نتائج کلیہ پر پہنچنا چاہتے ہیں، اس غلطی کا
 لیکن یہ تمام غلطیاں ایسی ہیں، جو عموماً عالم تصور میں محدود رہتی ہیں، الفاظ
 کے ذریعہ سے ان کا اظہار جب کبھی بھی ہونے لگتا ہے، تو یہ از خود محسوس ہو جاتی ہیں،

اس فن منطق کے آغاز ہی میں ایک مسئلہ یہ آتا ہے کہ ارتفاع تقیضیں محال ہیں، زید کی نقیض
 غیر زید یا اب کسی ایسے شخص کا وجود ممکن نہیں جو نہ زید ہو نہ غیر زید ہو۔

(۱) مگر اس سلسلہ میں جو مغالطہ سب سے زیادہ خطرناک اور سب سے زیادہ عام ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان اپنے سلسلہ استدلال میں مقدمات نادانستہ بدل دیتا ہے، جب کوئی استدلال شروع ہوتا ہے، اس وقت تو اس کی بنیاد ایسے مقدمہ پر ہوتی ہے جس کی صحت مسلم ہے، لیکن آگے چل کر جب اس سے استشہاد کا موقع آتا ہے تو بجائے اس مقدمہ کے کوئی دوسرا قضیہ پیش نظر ہو جاتا ہے، جو اس سے مختلف ہوتا ہو۔ گو اس سے مثلاً اس قدر ہوتا ہو کہ دونوں کے درمیان جو نازک فرق ہوتا ہو وہ ذہن سے نکل جاتا ہے، اس مغالطہ کی مثالیں بڑے بڑے حکماء و فلاسفہ کی تصانیف میں بکثرت ملتی ہیں، فن اقتصادیات (مواشیات) کی ایرانی کتابوں میں جا بجا نظریہ تجارتی (MARCANTILE THEORY) کا ذکر آتا ہے، اس مشہور نظریہ کی تحلیل مقدمات ذیل میں ہو سکتی ہے۔

(۱) دولت کا معیار روپیہ ہے،

(۲) جس شے سے روپیہ کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے، دولت میں

اضافہ ہوتا ہے۔

(۳) جس تجارت سے ملک میں روپیہ کی تعداد زیادہ رہتی ہو، وہ

ملک کے لیے دولت افزا ہے۔

(۴) جس تجارت سے ملک کا روپیہ باہر جاتا ہے، وہ ملک کے لیے افلاس

افزا ہے۔

(۵) لہذا ملکی دولت مندی کے لیے روپیہ کو باہر نہ جانا چاہیے، اور

(۶) ایسے قوانین گورنمنٹ کی طرف سے نافذ ہونے چاہئیں کہ ملک

کا روپیہ ملک کے اندر ہی رہے،

تمثیل ہذا میں مقدمہ اول کا مفہوم یہ ہرگز نہیں کہ روپیہ فی نفسہ کوئی معیار دولت ہے، یا یہ کہ کسی کے سامنے اگر کچھ روپیہ، بغیر اس کے اختیار تصرف کے، ڈھیر لگا ہو، تو وہ دولت مند کہا جائے گا، بلکہ اس کا صاف منشا یہ ہے کہ روپیہ، صرف کرنے کا ایک آلہ ہے گویا جس شخص کے پاس جتنا روپیہ ہوگا، اسی قدر آزادی سے وہ اُسے اپنے صرف میں لا سکے گا، اور اسی بنا پر دولت مند قرار دیا جائے گا، لیکن قضیہ (۵) و (۶) میں جو نتیجہ نکالا گیا ہے، اسی سے مقدمہ اول کا یہ جزو اہم بالکل فوت ہو گیا ہو اور اس کے بالکل خلاف منشا، معنی لے لیے گئے ہیں،، سیر دنی تجارت کو قانوناً ممنوع قرار دینے کے یہ معنی ہیں کہ افراد روپیہ کے صرف کرنے میں آزاد نہیں رہے، اور ان کی حالت اس شخص کی سی ہو گئی جس کے سامنے روپے کے انبار لگے ہوئے ہیں، مگر اس کے خرچ کرنے کا اسے اختیار نہیں دیا گیا، ظاہر ہے کہ ایسے شخص کو دولت مند کہنا، الفاظ کے ایک بالکل نئے معنی لینا ہیں۔

کہاوتیں، شبلیں، یا حکیمانہ مقولے، جو زبان زد عام رہتے ہیں، عموماً ایک اصولی یا کلی حیثیت سے صحیح ہوتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں کہ بلائی اختلاف حالات، ہر موقع پر، ہر وقت، اور ہر جگہ، یکساں طور پر چسپاں ہوں چنانچہ اکثر اشخاص جو انھیں عام مسلمات و مشہورات سے سند پکڑ کر ہر

نئے سوال کو انہیں کی مطابقت میں ڈھال کر، حل کرنا چاہتے ہیں وہ اسی قبیل کے مغالطہ کے مرتکب ہوتے ہیں، ایسے عام دعوے اپنی صحت و واقعیت کے لیے ہمیشہ اپنے اندر کچھ نہ کچھ شرائط رکھتے ہیں، جن کا ذکر گو تصریح کے ساتھ نہ کیا جاتا ہو، مگر وہ موجود ضرور رہتے ہیں، اب عام اشخاص نہ تو ان مسلمات سے لاتے ہیں، لیکن اس پر نظر نہیں رکھتے، کہ جن خاص حالات کے درمیان یہ دعوے صحیح اترتے ہیں، وہ پیش نظر موقع میں کس حد تک موجود ہیں، اور یہی وہ شے ہے، جسے نقل کے الفاظ میں تحریف مقدمات سے تعبیر کرنا چاہیے، یعنی آغاز بیان میں جس مقدمہ کو بنائے استدلال قرار دیا تھا، اس پر آخر تک قائم نہ رہنا،

(۴) مغالطہ استقرانی میں پہلا نمبر ان غلطیوں کا آتا ہے جو شاید سے متعلق ہیں، لیکن شاید کی غلطی کے بھی دو پہلو ہو سکتے ہیں، ایک ایجابی دوسرے سلبی یعنی یا تو انسان بعض چیزوں پر سرے سے اپنی قوت شاید کو صرف ہی نہیں کرتا، اور یا کرتا ہے، مگر غلط طریق پر کرتا ہے، ان میں سے اول الذکر کی دو شکیں ممکن ہیں۔

(الف) پہلی صورت یہ ہے کہ انسان پیش تر سے کوئی خاص عقیدہ یا رائے قائم کر لیتا ہے، اور اس کے بعد جتنی نظریں اس کے خلاف ملتی ہیں، ان پر وہ نظر ہی نہیں کرتا، وہ سامنے موجود ہوتی ہیں، پھر بھی اس کی نگاہ ان پر نہیں پڑتی، ایک شے نہایت واضح دنیا میں صورت میں

اس کے آگے ہوتی ہے، مگر چونکہ وہ اس کے خلاف کوئی رائے پیش تر سے قائم کر چکا ہوتا ہے، اس لیے کبھی اس کا ذہن اس کی طرف منتقل نہیں ہوتا کہ اپنی کم از کم آذائش و تجربہ ہی کی غرض سے اس شے کا مشاہدہ کر لے، کوپرنیکس نے جب اڈل اڈل حرکتِ ارض کا دعویٰ کیا تو مخالفین کے پاس بطلانِ حرکتِ ارض پر جو سب سے زیادہ زبردست استدلال تھا، وہ یہ تھا کہ جس طرح جب کسی متحرک جہاز میں اس کی مستول کی چوٹی سے کوئی گیند پھینکا جاتا ہے، تو مستول کی ٹھیک جڑ میں نہیں گرتا، بلکہ اس سے کسی قدر پیچھے ہٹ کر گرتا ہے، بالکل اسی طرح جب سطحِ ارض پر کسی بلند منارہ سے کوئی کنکری نیچے کو پھینکی جاتی ہے، تو اُسے ٹھیک منارہ کی جڑ میں نہ گرنا چاہیے بلکہ اس سے کسی قدر فاصلہ پر حرکتِ ارض کے مخالف رخ کی جانب گرنا چاہیے، اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ زمین متحرک نہیں، بلکہ ساکن ہے، حامیانِ کوپرنیکس کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا تھا کہ گیند جڑ و جہاز نہیں، اور آٹھ ایکہ کنکری جڑ و ارض ہے، اس لیے اس کی طبعی حرکت بھی وہی ہے، جڑ زمین کی ہے، اور اس لیے دونوں کی ہم رفتاری کی بنا پر، اسے ٹھیک وہیں گرنا چاہیے، جہاں کے قصد سے وہ پھینکی گئی تھی۔" فریقین میں یہ سوال و جواب ہوتے رہے، لیکن مناظرہ کے انہماک میں کسی کو خود اس دعویٰ کی صحت کی آزمائش کا خیال نہ آیا، کہ کیا واقعی جب مستول کی چوٹی سے گیند پھینکا جاتا ہے تو ٹھیک اس کی جڑ

میں نہیں کرتا؛ آج بقول تل ہر شخص خود تجربہ کر کے اپنا اطمینان کر سکتا ہو کہ مخالفین کو پرنکیس کا دعویٰ ہی سرے سے غلط تھا، تاہم مگر اس وقت کسی کو ایسی موٹی بات کو مشاہدہ کے معیار پر جانچنے کا خیال بھی نہ آیا، بعض وحشی قبائل میں مونگے کے تعویذ گٹے میں پہنے رہنے کا دستور ہے، ان کا یہ اعتقاد ہے کہ ان کی صحت میں تغیر کے ساتھ اس تعویذ کے رنگ میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے مثلاً جب وہ بیمار ہوں گے تو تعویذ کا رنگ زردی مائل ہو جائے گا، تل کہتا ہے کہ مونگے کا رنگ یقیناً ہمیشہ یکساں رہتا ہے، لیکن اعتقاد کی قوت کے سامنے ان لوگوں کے تجربہ و مشاہدہ کی قوتیں بے بس ہیں۔

اسی قبیل سے یہ عقائد ہیں کہ اگر کوئی شے دوسری شے کے مقابلہ میں بہ لحاظ وزن دس گنی ہے، تو وہ اسی دس گنی سرعت کے ساتھ زمین پر گرے گی، یا یہ کہ مقناطیس میں ایک عام زبردست قوت کشش ہوتی ہو اور یا یہ کہ سطح آب کے نیچے کی چیزیں اپنی جسامت میں ہمیشہ بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں، دوسری دھم پرستیاں اور ضعیف الاعتقادات جو عموماً قوموں اور جماعتوں میں شایع ہیں، ان ادہام کی تردید واقعات کی دنیا میں ہر ہر لحظہ ہوتی رہتی ہے، مگر جو لوگ کسی عقیدہ کے نشہ میں سرشار ہوتے ہیں، انھیں محسوس نہیں ہوتی، یہ چند مثالیں آیات کی تھیں جن کی تصدیق و تکذیب، مشاہدہ آسانی سے کر سکتا تھا، اس سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جن علوم و مسائل میں، مشاہدہ صحیح دشوار

ہے، ان میں لوگ کس کثرت سے اس طرح کے مغالطات میں مبتلا ہوں گے!

اسی کے قریب قریب اس مغالطہ کی ایک صورت یہ ہے، کہ کسی عام دعوے کے صرف ایک طرفہ شواہد پر نظر پڑتی ہے، اور اس کے مخالفت پہلو کی نظیریں یکسر نظر انداز کر دی جاتی ہیں، اس کے لیے ذہن میں پیش تر سے کسی خاص عقیدہ، یا توہم کے موجود ہونے کی ضرورت نہیں، بلکہ اس کا عام سبب یہ ہوتا ہے، کہ نفس بشری طبعاً، بجائے منفی کے مثبت شواہد اور بجائے نظائر علمی کے نظائر وجودی پر زیادہ متوجہ رہتا ہے، اور ہر واقعہ کے ایجابی پہلو سے بہ نسبت اُس کے سلبی پہلو کے زیادہ تر متاثر ہوتا ہے، چنانچہ آج جو اپنے گرد و پیش اس قدر وہم پرستیاں دیکھنے میں آ رہی ہیں، ان میں سے اکثر فطرت بشری کے اسی خاصہ کا نتیجہ ہیں، ایک منجم ابتدائے سال میں بہت سی پیشین گوئیاں کرتا ہے، اس بڑی تعداد میں سے چند اتفاقاً صحیح بھی نکلتی ہیں، بس انہیں چند کے پورے اترنے سے دل میں اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے اور جتنی پیشین گوئیاں غلط ثابت ہوتی ہیں، ان کی طرف ہمارا ذہن منتقل ہی نہیں ہوتا، اسی طرح تقریباً ہر قوم میں یہ خیال شائع ہے کہ آسمان اہل کمال کا دشمن ہے، اور عروج صرف نالائقوں کو ہوتا ہے، اس توہم کی بنیاد صرف اسی قدر ہے کہ لائق و نالائق بالکمال و بے کمال ترقی دونوں کرتے ہیں لیکن بالکمالوں کی ترقی ایک طبعی واقعہ خیال کر کے کسی کی اس پر نظر

نہیں پڑتی، البتہ بے کمالوں میں سے اگر دو چار کو بھی عروج حاصل ہو جاتا ہے، تو ہر شخص کی نگاہیں اُٹھ جاتی ہیں،

(ب) اس مغالطہ کی شقی دوم ان تمام صورتوں پر مشتمل ہے، جن میں یہ نہیں ہوتا کہ شواہد مخالف سرے سے غیر محسوس و غیر مریئی رہیں، فی الجملہ وہ محسوس تو ہوتے ہیں، البتہ وہ مخصوص حالات و اسباب جن سے نتائج پیدا ہوئے ہیں، نظر انداز کر دئے جاتے ہیں، ایک زمانہ میں سر کینلم ڈگری نے ایک خاص سفوف جراحہ ایجاد کیا تھا، جس کے عجیب و غریب خواص کی شہرت نے دنیا کو بدلتوں متحیر رکھا اس کا طریق استعمال یہ تھا کہ جس آلہ سے کوئی شخص زخمی ہوتا، اس پر یہ سفوف مع ایک مرہم کے لگا دیا جاتا اور خود زخم پر فوراً پٹی باندھ دی جاتی، جو ایک ہفتہ کے بعد کھولی جاتی، اور اس وقت تک زخم اچھا ہو جاتا، لوگ اچھے ہو جانے والوں کے نظائر و شواہد تو بہت سے پیش کرتے لیکن اپنے مشاہد میں اس جزو کو نظر انداز کر جاتے، کہ زخم کی فوری بندش، بجائے خود اصول طب کے لحاظ سے موثر و نفع بخش ہے زخم کے لیے بڑی مضر شے ہواہو پس اگر فوراً ہی ایسا انتظام کر دیا گیا، کہ زخم کو ہوانہ لگنے پائے، تو یہ خود شفا بخشی کے لیے کافی ہے۔ اس میں اس سفوف کے خواص کو تسلیم کرنے کی کیا ضرورت۔

عام خیالی یہ ہے کہ مجرموں کو سزا دینے کی اصل غرض دوسروں کو عبرت دلانا ہے، ایک فلاسفر دکر کرن اس کی تردید میں لکھتا ہے، کہ

اس غرض کے حصول کے لیے مجرم کی کیا تخصیص ہے؟ اگر دوسروں کو عبرت
 ہی دلانا ہے تو عبرت تو مجرم و غیر مجرم دونوں کو سزا دہی سے یکساں پیدا
 ہو سکتی ہے؟ اس استدلال میں اس جزو اہم کو نظر انداز کر دیا گیا ہے
 کہ اگر مجرموں اور بے گناہوں کو یکساں سزا دی گئی، تو اس سے عبرت
 کس کو حاصل ہوگی؟ عبرت سے مقصود تو یہ ہے کہ مجرموں کو دیکھ کر
 لوگ جرائم سے بچیں، اور اپنی جگہ پر یقین کریں کہ اگر انہوں نے کوئی
 جرم کیا، تو ان کا بھی وہی حشر ہوگا، لیکن جب وہ دیکھ لیں گے کہ بے قصور
 رہنے پر ان کو وہی سزا کہیں بھگتنی پڑتی ہیں، تو آخر کس خیال سے وہ جرائم
 سے اجتناب کریں گے؟ غرض فلسفی مذکور کا استدلال مغالطہ زیر نظر
 کی ایک دلچسپ مثال ہے۔

(ج) یہاں تک ان مغالطات کا ذکر تھا، جن میں توت مشاہدہ گویا
 معطل رہتی ہے، اور دیکھنے والے پر گویا نا بینائی چھائی رہتی ہے، ان کے
 بعد دوسری صنف یہ ہے کہ نا بینائی کی جگہ غلط بینی پیدا ہو جاتی ہو انسانی
 ایک شے کو دیکھتا ہے، مگر اس کی اصلی حالت میں نہیں دیکھتا، وہ تو
 کچھ ہے اور یہ سمجھتا کچھ ہے اس مغالطہ کا بڑا سبب یہ ہوتا ہے کہ اصل
 مشاہدہ اور قیاس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے، اکثر اشخاص جب کوئی
 واقعہ بیان کرنے لگتے ہیں، تو صرف اسی پر قناعت نہیں کرتے کہ
 جتنا انہوں نے اپنے حواس سے محسوس کیا ہے، بلکہ بلا قصد اس میں
 اپنے قیاسات و استنباطات کی بھی آمیزش کرنے لگتے ہیں جس کے

صورت واقعہ کچھ سے کچھ ہو جاتی ہے، اور اصلیت کی تصویر بالکل مسخ ہو کر رہ جاتی ہے، شروع شروع میں جب حرکت ارض کا دعویٰ کیا گیا تو مخالفین کی طرف سے یہ زور صدایہ اٹھی تھی کہ گردش زمین تو بدایت کے مخالف ہے، روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ آفتاب طلوع ہوتا ہے، اور پھر غروب ہوتا ہے، اس چشم دید شہادت کے خلاف یہ کیونکر باور کر لیا جائے کہ آفتاب کے بجائے زمین گردش کر رہی ہے؟ حالانکہ یہ دعویٰ مشاہدہ ہی سے کر کے اصلیت پر مبنی نہ تھا، آفتاب کو طلوع و غروب ہوتا ہوا آنکھوں سے دیکھتے ہم کب ہیں؟ یہ تو محض استنباط ہوتا ہے، زمانہ نے اس کا فیصلہ ہی کر دیا، ایسی مثالوں سے دکھانا یہ مقصود ہے کہ دنیا کی دنیا، عرصے تک مشاہدہ کی فاش غلطی میں مبتلا رہ سکتی ہو

(۱) مغالطات متعلقہ تعلیم یہ نئی کی فہرست اصناف مغالطات کا آخری عنوان ہے، اس کے تحت میں وہ تمام غلطیاں داخل ہیں، جو انسان سے وضع کلیات میں ہوتی ہیں، یہ بالکل ممکن ہے کہ مشاہدہ جزئیات صحیح ہو، لیکن اس سے استقراء، جو نتائج و تعلیمات قائم کئے جائیں وہ غلط ہوں۔

اس طرح کی غلطیوں کا تمام و کمال احاطہ کرنا ممکن نہیں، البتہ یہ ممکن ہے، کہ اس طبقہ کے چند نمایاں و عامۃ الورد و مغالطات کی تعین کر دی جائے چنانچہ ملنے ہی کیا۔

(الف) ایک عام شکل اس طرح کی غلطیوں کی یہ ہے کہ انسان

کلیات و تعیمات ایسے قائم کرنے لگتا ہے، جن کا غلط و صحیح ہونا ایک
 طرف رہا، تجربہ و استقراء کا ان تک دسترس ہی نہیں ہوتا، انتاج
 استقرائی کے لیے لازمی ہے کہ جن چیزوں کی بابت نتائج نکالے
 جائیں، ان کے ماحول کے قوانین سے اگر پوری نہیں تو ایک خاصی حد
 تک واقفیت ضرور ہو، ورنہ استقراء بے معنی رہے گا، مثلاً اگرہرض
 کے موسمی تغیرات کے مشاہدہ سے ہم نظام شمسی کے بعض دیگر تاروں
 یا پھر اجرام فلکی کے جو سکرے نظام شمسی سے خارج ہیں، موسم کے
 بارے میں اگر کوئی نتیجہ نکالنے لگیں تو اسی مغالطہ کے مرتکب ہوں گے
 اس لیے کہ ہمارا علم ایسے ہی کرہ کے خواص طبعی تک محدود رہا، اس کرہ
 کے علاوہ کسی جرم فلکی کے قوانین طبعی کا علم جو علم کہنے کے قابل ہو،
 انسان کو حاصل نہیں، اور اس بے علمی کی بنا پر ہمیں وہاں کے متعلق
 کسی استقراء کا حق نہیں، اسی قبیل سے وہ غلطی بھی ہے جس میں عموماً
 منکرین معجزات مبتلا ہیں، یہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں امور، جن
 کے وقوع کا دعویٰ کیا جاتا ہے، چونکہ قوانین قدرت کے مخالف ہیں
 اس لیے انکا واقع ہونا ناممکن ہے، لیکن جب ان کے اس قول کی تحلیل
 کی جاتی ہے تو بالآخر قانون قدرت کی مخالفت کے معنی صرف اس قدر
 نکلتے ہیں کہ اب تک انھیں کسی ایسے قانون طبعی کا علم نہیں ہوا، جس
 سے واقعہ زیر بحث کی توجیہ ہو سکے، لیکن یہ کیسے معلوم کہ ہمارا علم تمام
 قوانین قدرت کا احاطہ کر بھی چکا ہے، بہت آسانی سے ممکن ہو کہ جس

قانون قدرت کے ماتحت وہ معجزہ واقع ہوا ہو، اب تک اس قانون کا ہمیں علم نہ ہوا ہو، مگر آئندہ ہو جائے۔ عدم علم، کسی حالت میں علم عدم کے مستلزم نہیں،

(ب) اسی طرح وہ تعمیمات بھی مغالطہ پر مبنی ہیں، جن میں فطرت کے قائم کردہ تنوعات کے درمیان تو حد پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اس مغالطہ کی دو صورتیں ہیں، ایک وہ جس میں اکثر قدماے یونان مبتلا رہے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ بالکل متباہن اجنس مختلف النوع چیزوں کو ایک ہی اصل کی فروغ سمجھ لیا جاتا ہے، مثلاً یونانی حکیم طالیس کا یہ دعویٰ کہ تمام کائنات کی اصل پانی ہے یا دیمقراطیس کا یہ نظریہ کہ دنیا کی ہر شے کی علت ادنیٰ مادہ ہے، دوسری وہ صورت ہے، جو آج کل کے اکثر علماء سائنس کے نظریات میں پائی جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مختلف حاسات جو ہمارے مختلف آلات حواس کو متاثر کرتے ہیں، ایک ہی قانون یا کلیہ کے تحت میں رکھ دیے جاتے ہیں، مثلاً پرفیسر سنڈل کا یہ دعویٰ کہ حرارت، نور، آواز وغیرہ مختلف حاسات جن میں سے کوئی ہماری حس لامسہ کو متاثر کرتا ہے کوئی حس باصرہ کو، اور کوئی حس سامعہ کو، سب کے سب حرکت کے

ہلہ یہ تشریح مل کے مذاق کے مطابق تھی، لیکن خود اس جرح پر یہ جرح ہو سکتی ہے کہ ان اجناس درازواع کے مابین الاصل و مختلف الاصل ہونے کا کیا ثبوت ہے؟

منظاہر و اشکال ہیں، ان تمام صورتوں میں، ان نظریات کے مافی اس امر کو نظر انداز کر گئے ہیں، کہ اگر یہ سب چیزیں ایک ہی علت کی معلو ہوئیں، تو ان میں اس قدر اصولی و فروعی اختلاف کیونکر پیدا ہو جاتا، اصناف موجودات میں ہر صنف اپنے مخصوص قوانین طبعی رکھتی ہے، اس لیے ایک صنف کے قوانین کو دوسرے پر منطبق کرنا سخت استقرائی غلطی ہے۔

(ج) مغالطہ تعمیم کی ایک اور عاتقہ الورد و شکل یہ ہو کہ استقرائی بنیاد محض تعدد نظائر پر رکھی جاتی ہے، یعنی بالاحفاظ حالت مخصوص مقتضیات زمان و مکان محض کثرت مشاہدہ کے بھروسہ پر کلیات قائم کئے جاتے ہیں، اور یہ غیر تربیت یافتہ نفس بشری کی طبعی رفتار ہو ایک عامی شخص جب اپنے ذہن میں اس پر غور کرتا ہے کہ :-

”فلاں الف، فلاں الف، فلاں الف، سب میرے تجربہ میں اب ثابت

ہوئے ہیں، اور کوئی الف مجھے اب تک ایسا نہ ملا، خوب نہ ہو“

تو وہ بالکل قدرتی طور پر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ :-

”کل الف، ب ہیں“

استقرائی کا یہ ناقص طریقہ جس قدر غلط ہے اسوس ہے، کہ اسی قدر عام و ظاہر فریب ہے، پولیٹیکل مقررین، اخبار نویس و عام مصنفین

لہ اس جرح کا بے وزن ہونا ظاہر ہے،

اپنی روزانہ تقریر و تحریر میں اس طرح کی غلطیاں کرتے ہیں اور بکثرت کرتے ہیں لیکن عموماً ان نتائج کی غلطی لوگوں کی نظر سے مخفی رہتی ہے، چند مغالطات اس طرح کے درج ذیل کیے جاتے ہیں۔

(۱) افریقہ کے جشیوں میں کسی طرح کے تمدن کی صلاحیت ہی نہیں، کیونکہ شروع سے لے کر آج تک وہ ہمیشہ جہالت اور بربریت میں رہے ہیں،
(۲) اہل ہند ہمیشہ غیر اقوام کی غلامی میں رہیں گے، کیونکہ تاریخ کسی ایسے زمانہ کی نظیر سے خالی ہے، جب کہ خود اہل ہند، ہند پر حکمران رہو ہوں
(۳) فلاں فلاں کتاب کے کپڑے جب گوشوں، عورت کدوں اور کتب خاتوں سے باہر ایسے کاموں میں لگا دیئے گئے، جنہیں کتابی معلومات سے کوئی واسطہ نہ تھا، تو ناکام رہے ہیں، اس لیے لازماً ارد باب علم علی زندگی میں پڑنے کے ناقابل ہیں۔

(۴) طبقہ انساں میں اب تک اتنے نامور دانشور نہیں پیدا ہوئے ہیں جتنے طبقہ رجال میں ہوئے ہیں، لہذا عورت فطرۃً و لازماً مرد سے کمتر ہے،
(۵) اس وقت تک ہر مادی شے ذی ذن ثابت ہوئی ہے، لہذا ناممکن ہے کہ کوئی مادہ ایسا ہو جو ذن سے خالی ہو۔

یہ تمام مثالیں ہیں مغالطہ زیر نظر کی ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ اصول ذیل پر مبنی و متفرع ہیں:-

”جو کچھ اب تک نہیں ہوا ہے وہ آئندہ بھی نہ ہوگا“

یہ کلیہ اس لحاظ سے بے شبہ صحیح ہے، کہ جب تک تمام حالات و شرائط برآ

رہیں۔ واقعہ بھی برقرار رہے گا، لیکن تمام حالات و شرائط کا استقصا کر کے یہ دیکھنا کہ کون کون کن کن توقعوں پر کس کس حد تک قائم ہیں، بجائے خود ایک خاص تحقیقات کا محتاج ہے، جس کا فیصلہ محض تعدادِ امثلہ و نظائر سے نہیں ہو سکتا مانا کہ ایک شے ابتدائے آفرینش سے اب تک عالم وجود میں نہیں آئی ہے، لیکن یہ کہاں لازم آگیا کہ وہ آئندہ بھی کسی حالت میں نہ پیدا ہوگی؟ اگر اب تک اس کی تکوین نہیں ہوئی، تو اس کی کھلی ہوئی وجہ یہ ہے، کہ اب تک اس کی تکوین کے کافی علل و اسباب نہیں جمع ہوئے لیکن دنیا کے ہر روزہ اختلافِ حالات و رفتارِ ترقی کے ساتھ اگر آئندہ وہ کل علل و شرائط مجتمع ہو جائیں، تو یقیناً وہ شے وجود میں آجائے گی، اور کائنات کی ہمہ وقت تغیر پذیری کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسے علل و شرائط کے اجتماع میں استحالہ کیا ہے۔

(د) اس کے بعد ان مغالطات کا نمبر آتا ہے جن میں ہم زمانی کو قلیل کا مرادف سمجھ لیا جاتا ہے، دو واقعات ایک ہی زمانہ میں ہوتے ہیں اور ان کے بائے میں یہ یقین کر لیا جاتا ہے، کہ ان کے درمیان علت و معلول کا تعلق ہے، حالانکہ ہم زمانی رشتہ، تعلیل کی مطلقاً مشلزم نہیں مثالیں ملاحظہ ہوں۔

(۱) اوزنگ زیب کے زمانہ سے سلطنت مغلیہ کا زوال شروع ہوا لہذا

اوزنگ زیب زوال سلطنت مغلیہ کا باعث تھا۔

(۲) انگریزوں کے عہد حکومت میں، ہندوستان میں بڑے بڑے

اولیاء اللہ پیدا ہوئے، لہذا انگریزی حکومت نے اولیاء اللہ پیدا کیے۔
اس طرح کے غلط استقرائی نتائج ہم روزمرہ اپنے گرد و پیش دیکھتے
رہتے ہیں۔

اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا مغالطہ ہے، جسے گویا اس کا عکس کہنا
چاہیے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی واقعہ، جو متعدد عوامل موثرہ کا
نتیجہ ہوتا ہے، اس کی اصلی علت ان متعدد عوامل میں سے کوئی ایک شے
قرار دے لی جاتی ہے، اور باقی کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر
جمہوریت امریکا میں مفید ثابت ہوئی ہے تو بغیر امریکا کے مخصوص حالات
کا لحاظ کیے اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ بعینہ اسی نمونہ کی
جمہوریت ہر ملک اور قوم کے لیے موزوں ہوگی، یا مثلاً ابتدائی جبری تعلیم
انگلستان میں باعث فلاح ہوئی ہے، تو اس سے اس نتیجہ پر پہنچنا کہ بلا لحاظ
اختلاف حالات، ہر ملک اور ہر سطح تمدن کے لیے جبری طریقہ تعلیم مفید ہوگا
(دھ) فہرست مقالات کا آخری عنوان تمثیل ناقص ہے، تمثیل بعینہ سے
انتاج قطعی کا تو کوئی بھی دعویٰ نہیں، البتہ اگر تمثیل صحیح ہوتی ہے تو اس کا منشا
یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک شے کسی ایک خصوصیت کے لحاظ سے، دوسری شے سے
مشابہ ہے، تو بعض دوسری خصوصیات کے لحاظ سے بھی، جو پہلی خصوصیات
کی نہ علت ہیں، نہ معلول، وہ اس کے مشابہ ہوگی، تمثیل سے کسی شے کی ذاتیت
کا ثبوت کسی حالت میں نہیں ہو سکتا، زیادہ سے زیادہ اس کا مقصد یہ ہوتا
ہے کہ ایک شے کے متعلق امکان یا احتمالی پیدا ہو جائے، مثلاً ہم بعض ریاضیاتی

کے متعلق جانتے ہیں کہ وہ شکل میں مدور ہیں۔ آفتاب کے گرد گھومتے ہیں، خود اپنے محور پر بھی گردش کرتے ہیں، آفتاب کی قوت جذب سے تاثر ہوتے ہیں، غرض ان سب حیثیات سے وہ ہمارے کردار و ارض کے مشابہ و مماثل ہیں۔ اب اس مشابہت کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ انسانی آبادی کے لحاظ سے بھی کردار و ارض کے مشابہ ہوں، ممکن ہے کہ زمین کی طرح وہاں بھی لوگ رہتے ہوں، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ یہ صرف احتمال ہی احتمال ہے، انسانی آبادی اور سیاروں کی کثرت وغیرہ کے درمیان کوئی رشتہ تعلیل نہیں، درنہ پھر تمثیل و تمثیل نہ ہوگی، بلکہ استقرار کے دائرہ میں داخل ہو جائے گی لوگوں کی ایک عام غلطی یہ ہے، کہ اس احتمال کو یقین کا درجہ دے لیتے ہیں، اور محض تشبیہ کی بنا پر قطعیت تک پہنچ جاتے ہیں۔

یہ غلطی تو اس وقت ہوتی ہے جب تشبیہ صحیح ہو، لیکن اس بارے میں اصلی مغالطہ کی ہمیشہ صورت یہ ہوتی ہے کہ خود تشبیہ ہی ناقص ہوتی ہے، تشبیہ کے ناقص ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جن دو خصوصیات کے درمیان تشبیہ دینا مقصود ہے ان کے درمیان ہمارے علم میں رشتہ تعلیل نہ صرف غیر موجود ہے، بلکہ اس کا بھی قطعی ثبوت موجود ہو، کہ ان میں علت و معلول کی نسبت ہو ہی نہیں سکتی، مثلاً حامیان استبداد کا مشہور استدلال تمثیلی یہ ہے، کہ

• جس طرح خاندان کا وہ نظام نہایت کامیاب و خوش آئند ہوتا ہے جس میں خانگی حکومت کا افسر اعلیٰ، کوئی بزرگ خاندان ہوتا ہے جس کے

فیصلوں میں بچوں کی رائے کو دخل نہیں ہوتا، اسی طرح سیاسیات میں بھی وہی نظام سلطنت سب سے زیادہ کامیاب و خوش آئند ہوگا جس میں ملک کی حکومت تمام تر ایک فرمانروا کے ہاتھ میں ہو، اور جس کے احکام میں رعایا کی رائے کو کچھ دخل نہ ہو۔

اس سے قطع نظر کہ اس تمثیل میں جو مقدمہ بطور نظیر و سند پیش کیا گیا ہے خود ہی کہاں تک صحیح ہے، اصلی مغالطہ یہ ہے کہ حکومت خانگی و سیاسی کے درمیان جن دو خصوصیات (یعنی مطلق العنانی و کامیابی) کے درمیان نسبت تغلیل قائم کی گئی ہے، ان کے متعلق ہمیں خوب معلوم ہے کہ ایسی کوئی نسبت نہیں قرار دی جاسکتی، کیونکہ خانگی زندگی کی مسرتوں میں افسر خاندان کی غیر مساویت کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ یہ مسرتیں نتیجہ ہوتی ہیں، خردوں کے ساتھ افسر خاندان کی فطری بزرگانہ شفقت و مرحمت اور اس کے من، تجربہ کار و معاملہ فہم ہونے کا، اور یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جن میں سے ایک بھی کسی خود مختار فرمانروا کے لیے لازمی نہیں، اس طرح کے چند مزید مغالطات بالخطہ ہوں۔

(۱) افراد کی حیات کی رفتار طبعی یہ ہے کہ بچپن، روکپن، جوانی سے گزر کر ضعیف

ہوں، اور ان کے تولد میں بغیر کسی مرض کے از خود انحطاط پیدا ہو جائے اسی طرح حیات اقوام جو حیات افراد کے مشابہ ہے، اس کا اقتضائے طبعی بھی یہی ہے کہ بالآخر ضعیف ہو، اور محض کبرسنی کے باعث اس میں از خود انحطاط پیدا ہو،

(۲) آدمی جب غرق ہونے لگتا ہے، تو اس کے سر سے پانی کا ایک بالشت

اوپنچا ہونا اور دس گزاوپنچا ہونا دونوں برابر ہیں، دونوں صورتوں میں سادہ
 یکساں غرق ہوگا، اسی طرح گناہ کرتے وقت گناہ کا چھوٹا ہونا یا بڑا ہونا
 دونوں یکساں ہیں، انسان ہر صورت سادی درجہ کا گناہ گارہوگا،
 (۳) رفتار میں یک رنگی و یکسانیت، آدابِ شرافت سے ہے، کبھی تیز
 چلنا اور کبھی سست، متانت کے خلاف ہے، سوسائٹی نے اسے صرف
 انسانی ضروریات کی مجبوریوں سے جائز رکھا ہے، پیاروں کو تو کوئی
 ایسی مجبور کن ضرورت لاحق ہو نہیں سکتی، اس لیے ضرور ہو کہ پیاروں
 کی رفتار شروع سے آخر تک ایک سی رہتی ہو۔

(۴) کشتی خواہ لعل و جواہر سے لدی ہو، خواہ رتھی کاغذ سے دونوں
 صورتوں میں اس کے غرق ہونے سے ملاح کی یکساں حماقت ظاہر
 ہوتی ہے، اسی طرح آدمی کی کسی غلطی سے نقصان قلیل ہو یا کثیر اس
 کی حماقت ہر صورت سادی درجہ کی ہوگی۔

مغالطات تمثیلی اکثر استعارات و تشبیہات کے پردہ میں چھپے ہوئے ہوتے
 ہیں، استعارہ بجائے خود استدلالی وقعت مطلق نہیں رکھتا، البتہ وہ یہ اشارہ کرتا
 ہے کہ دو چیزوں کے درمیان کوئی وجہ شبہہ موجود ہے، جس کی بنا پر ممکن ہے کہ
 استدلال قائم ہو سکے، تشبیہات مرکب میں تشبیہات مفرد کی نسبت مغالطہ کا
 احتمال ہمیشہ زیادہ ہوتا ہے، ایک بہت بڑا سبب مغالطات تمثیلی کا یہ ہوتا ہے
 کہ بعض اوقات زبان میں بالکل متضاد و مختلف مفہم کو ادا کرنے کے
 لیے ایک ہی لفظ موجود ہوتا ہے، لوگ اس اشتراک لفظی کی بنا پر اشتراک معنوی

قرار دینے لگتے ہیں، جو اکثر حالتوں میں ایک شدید غلطی ہوتی ہو، زبان میں ایک لفظ "سخت" ہے، غور کر کے دیکھو یہ کتنے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے، پتھر بھی سخت ہوتا ہے، گرہ بھی سخت ہوتی ہے، دشواری بھی سخت ہوتی ہے، گفتگو بھی سخت ہوتی ہے، مزاج بھی سخت ہوتا ہے، مسئلہ بھی سخت ہوتا ہے، اب اگر کوئی شخص سخت کلامی یا سخت مزاجی کی تمثیل سے پتھر یا لوہے کی سختی کی علت دریافت کرنا چاہے، تو ایسے کھلے ہوئے مغالطہ پر کس کو ہنسی نہ اُجائے گی؟

میں نے مغالطات پر جو کچھ لکھا تھا، اس کی ضروری تلخیص، کافی اضافہ تمثیلات اور برائے نام تنقید کے ساتھ ادھر گزر چکی، بل کے اقوال و بیانات کی تشریح اگرچہ قصداً اس قدر رکھول کر دی گئی ہو، کہ اس کی رائے کی کمزوری ذی فہم ناظرین کو بہ آسانی نظر آ سکتی ہیں، ایسے صراحت کے ساتھ تنقید نہیں کی گئی، یہ خاموشی "ینم رضا" کے مترادف نہیں، بل کے مسئلہ مقولات عشرہ جو سرسری تنقید کی گئی تھی، وہ عام منطقیین کے مذاق کے موافق تھی، اگر بل کے مسئلہ مغالطات پر کوئی مجتہدانہ نظر کی جاتی، یا کم از کم منطق جدید کے ائمہ و علماء کے نقطہ خیال سے اس موضوع پر روشنی ڈالی جاتی، تو ایک بڑی طویل مستقل بحث چمڑ جاتی، جو مصنفوں ہذا کے اصلی مقصد یعنی اردو داں پہلک سے بل کے تعارف کرانے میں چنداں مفید نہ ہوتی۔

باب (۳)

مقدمہ مکالمات برکھے

سکندر اعظم اپنے زمانہ کا پرہیزگار و جبروت بادشاہ ہے، قرب و جوار کے علاقہ سر کر کے نظر اور اٹھا لیا ہے، اور چشم زدن میں، ایران، افغانستان اور شمالی ہندوستان کی بلند گردنیں اس کے آگے خم ہیں، کامیابیوں اور فتح مندوں کے نشہ میں جھومتا ہوا لوجوان شہنشاہ اپنے وطن واپس ہوتا ہے، راستہ میں تپا آتی ہے، ایک سے ایک بڑھ کر اطلبے حاذقین ہم رکاب ہیں، لیکن چند ہی روز میں دنیا کو نظر آ جاتا ہے، کہ جس قوت نے ایک عالم کو نہ دبا کر رکھا تھا، بالآخر موت سے وہ خود مسخر ہو کر رہی، اور دنیا جسے قوی ترین ہستی تسلیم کر رہی تھی، اسے اپنے سے قوی تر حریف مل گیا جس کے سامنے تمام اقبال پیائیاں، ساری کشور کشائیاں ساری حوصلہ منداں پہنچ ثابت ہو کر رہیں!

حکیموں کا حکیم اور طبیبوں کا طبیب جالینوس بستر مرگ پر ہو، جسم انسانی کا کوئی راز نظروں سے مخفی نہیں، دواؤں اور غذاؤں کے خواص ایک ایک کر کے نوک زبان ہیں، جاں نثار شاگردوں کی پوری جماعت علاج و تیمار کے لیے کمر بستہ، سو، علاج کا وسوسہ نہیں، بد پرہیزی کا اندیشہ نہیں، بے احتیاطیوں کا گذر نہیں، با اینہم جب وہ وقت آیا، جو مقرر اور مقرر تھا، تو کوئی شے مشت خاک کو پیوند خاک ہونے سے نہ روک سکی کیا موت کی قوت ساری نسل انسانی کی مجموعی قوت اور متحدہ طاقت سے بھی بالاتر ہے؟

سال ۱۹۴۷ء میں ساحل انگلستان سے امریکا کے لیے جہاز ٹائٹیک روانہ ہوتا ہے جس کی ساخت میں یورپ و امریکا کے بہترین دماغ شریک ہیں، ماہرین فن جہاز رانی و جہاز سازی کا دعویٰ ہے کہ اس جہاز کا غرق ہونا ناممکن ہو جہاز کے انتظامات ہر حیثیت سے مکمل و اعلیٰ ہیں، افسروں کی ہوشیاری، جہاز رانوں کی مہارت فن بالکل غیر مشتبہ ہے، اتفاقی خطرات سے جان بچانے کے تمام سامان موجود ہیں، لیکن جہاز ایک برقی چٹان سے ٹکراتا ہو اور آٹا فائٹا لاکھوں روپیہ کا سامان اور اس سے کہیں زیادہ بیش قیمت نفوس دس بیس نہیں، سوچ پاس نہیں کم و بیش سترہ سو کی تعداد میں سمندر کی نذر ہو جاتے ہیں! — کیا بہترین دماغوں کی پیش بینی و خوش تدبیری بھی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی؟

امریکا کا سب سے زیادہ مہمبول تاجر بیمار پڑتا ہے، وہ روز پیہ سے ہر شے خرید کر سکتا ہے، صحت کے لیے ہزاروں نہیں، لاکھوں نہیں، کروڑوں روپیہ خرچ کر دینا، اس کے نزدیک دشوار نہیں، اس کی دولت کا شمار اربوں سے اوپر ہے، بات کی بات میں ہوائی جہازوں کے ذریعہ سے جرمنی، فرانس، ہنگری اور خود امریکا کے مشہور ترین ڈاکٹر اس کے گرد جمع ہو جاتے ہیں، میڈیکل سائنس نے جتنے آلات ایجاد کیے ہیں، سب کے مدد لی جاتی ہے، ترقی یافتہ علم العلاج کے ہر جدید طریقہ کا عمل کیا جاتا ہے، عضویات کے تازہ ترین اکتشافات ایک ایک کر کے کام میں لائے جاتے ہیں، باریں ہمہ موت کی روک تھام نہ ہو سکی، شاید کوئی طاقت، انسانی عقل و دماغ، سائنس کی آلات، طبی تحقیقات، حاذقانہ اکتشافات، اور بے پایاں صرف زر کی متحدہ طاقت سے بھی بڑھ کر ہے!

یہ وہ مشاہدات اور تجربات ہیں جو گوئے اور کالے وحشی و متدن جاہل عالم، بڑے اور چھوٹے مغربی اور مشرقی، ہر انسان کو پیش آتے رہتے ہیں، اور انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہو کہ وہ ہر واقعہ سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکالتا رہتا ہو، عالی دماغ افراد بڑے بڑے مسائل کے متعلق اہم نتائج نکالتے ہیں، عامی انسان اپنی بساط کے موافق کم رتبہ نتائج تک پہنچتا ہے، لیکن نفس استنباط نتائج سب میں مشترک ہو۔

ان مشاہدات و تجربات سے بھی کوئی نتیجہ نکلا ضرور تھا اور وہی نفس انسانی

نے نکالا، انسان نے یہ دیکھا، کہ اس کی بڑی سے بڑی زبردست قوتیں کسی نامعلوم
 طاقت سے مغلوب ہو جاتی ہیں، اس کی جان توڑ کوششیں ناکام رہ جاتی ہیں،
 اس کے پختہ سے پختہ ارادے شکست ہو جاتے ہیں، وہ چاہتا ہے کہ ہمیشہ زندہ
 رہے، مگر نہیں رہ پاتا، وہ چاہتا ہے کہ ہر قسم کے حوادث و مصائب محفوظ رہے، مگر نہیں ہوتا
 وہ چاہتا ہے کہ ہمیشہ مسرور و کامیاب رہے، مگر بس نہیں چلتا، اس کی یہ
 بے بسی دے جا رہی اُسے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کرتی ہے کہ اس کی محدود
 قوتوں سے پرے کسی اور قوت کا وجود ہو جو اس پر اور اس کے مثل
 تمام فانی موجودات پر ہر لحظہ و ہر آن عمل کرتی رہتی ہے،
 کچھ دیر کے لیے اپنے متخیلہ کو مشاہدہ و تجربہ کے قیود سے آزاد کر کے
 دیکھیے، پھر بھی نتیجہ میں کوئی اختلاف نہ واقع ہوگا، سکندر چند ممالک کا
 فرماں روا تھا، ممکن ہے، آئندہ کوئی تاج دار ایسا پیدا ہو، جس کے زیر
 نگیں سارا کرہ ارض ہو، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر آفتاب ماہتاب اور سارا
 نظام شمسی اس کے قبضہ میں ہو، بااں ہمہ کیا وہ قادر مطلق ہو جائے گا
 کیا اس حکومت و اقتدار کے بقا اور دوام کی حسرت اُس کے دل میں نہ
 رہے گی؟ اور کیا اس آرزو سے ناکام کا دل میں رہنا صریحاً اس کی مغلوبیت
 دے جا رہی کی دلیل نہ ہوگی؟ قارون کا نام اس وقت تک دولت
 ثروت کے لیے ضرب المثل ہے، ممکن ہے کہ کوئی آئندہ قارون ثروت
 و ثمن میں اس گزشتہ قارون سے لاکھوں کروڑوں درجہ زائد ہو، بااں ہمہ
 کیا تو رافین فطرت اس پر عمل کرنا چھوڑ دیں گے؟ سر دی گری، بھوک پیاس

بیماری کا ہلی، کیا ان سب حوادث کے مقابلہ کے لیے اسے اس سے کچھ کم ضرورت پڑے گی۔ جتنی معمولی انسان کو ہر وقت رہتی ہے؟ کیا قانون تغیر و ثبات کی گرفت اس پر نہ باقی رہے گی؟

غرض نتائج خواہ مشاہدہ و تجربہ کے حدود کے اندر رہ کر نکالے جائیں خواہ ان قیود سے باہر نکل کر تخیل کی فضاے وسیع میں پرواز سے کام لیا جائے، انسان جب تک انسان ہے، اسے بشریت کی بے بسی، بے کسی، بے چارگی کا محسوس ہوتے رہنا لازمی ہے، اور اس کا احساس ہونا گویا یہ اعتراف کرنا ہے کہ موجودات قافی سے مادہ اور مافوق کسی اور شے کا وجود ضروری ہے۔

اتنے جزو پر عالم و جاہل، متمدن و وحشی، مشرک و مومن، خدا پرست و لاد مذہب، موجود دہریہ، سب کا اتفاق ہے، لیکن اس کے بعد ہی اختلاف شروع ہو جاتا ہے۔

یہ قوت تعداد میں ایک ہے یا متعدد قوتیں ہیں؟ یہ قوت صاحب شعور و ارادہ ہے یا نہیں؟ اس ہستی کا ادراک عقل انسانی کو ہو سکتا ہے یا نہیں؟ کائنات سے اس ہستی کو تعلق کس قسم کا ہے؟ اس کے صفات کیا ہیں؟ ان میں سے ہر سوال کے مختلف جوابات دے گئے ہیں، لیکن اتنے جزو پر سب کا اتفاق ہے کہ جس فانی و تغیر پذیر کائنات کا تجربہ ہمیں ہر وقت ہوتا رہتا ہے اس کے پرے "کچھ اور" ضرور ہے، اور ممکن الوجود کا وجود خود مستلزم ہے واجب الوجود کے وجود کو۔

یہ کچھ اور کیا ہے؟ ایک گروہ نے اس کے جواب میں کہا کہ عالم میں جو کچھ تغیرات جاری ہیں یہ سب محض مادہ کے مختلف اشکال و شکون ہیں، وجود حقیقی صرف مادہ کا ہی، جو غیر مخلوق و ناقابل فنا ہے، قوت اس کا ایک غیر منفک وصف ہے، اسی کے سہارے بیونی برابر اپنی صورتیں بدلتا رہتا ہے اور کائنات میں جو کچھ موجود ہے، یہ سب ذرات مادی کی ہی ترکیب و تحلیل لفظ و نشر، انضمام و انتشار کے اشکال مختلف کی جلوہ آرائیاں ہیں، یہ گروہ مادیات کا کھلایا، جو مذہب کے منکر اور عام محاورہ میں دہریہ و ملحد کے لقب سے موسوم ہیں۔

دوسرے فریق نے جواب میں کہا کہ بے شعور بے ارادہ، دلا یعقل مادہ سے نظام کائنات کا ظور میں آنا ناممکن ہے، علت اعلیٰ میں شعور ارادہ کو تسلیم کرنا لازمی ہے، اور اسی کا نام خدا ہے، یہ گروہ مذاہبی گروہ ہے، مگر اس کے ماتحت خود متعدد فریق پیدا ہو گئے۔

طفلانہ خیال یہ ہوتا ہے، کہ جس قدر عظیم الشان و مہیب مظاہر فطرت ہیں، سب ایک آخری قوت کے معلول ہیں، اور اس طرح خداؤں کی تعداد حد شمار سے خارج ہے، ایک خدا بارش کا ہوتا ہے، ایک طاعون کا، ایک جنگ کا ایک سمندر کا، دتس علیٰ ہذا، مذہب شرک کی بنیاد اس خیال پر ہے۔

اس سے ترقی یافتہ شکل یہ ہو کہ سب قوتیں جو بظاہر آخری و ختامی معلوم ہوتی ہیں، بجائے خود معلول ہیں، ایک اصلی قوت کے جس کی یہ سب

محض فروع یا مظاہر ہیں، اور وہ قادر مطلق و عالم کل ہی، یہ مذہب توحید ہی، ایک جماعت نے اس پر اعتراض کیا کہ اگر یہ نظام کائنات ایک ہی آخری علت کا معلول ہے، تو اس میں اس قدر تناقض کیش مکش برپا ہی نہیں کیوں ہی، اس کی توجیہ اسی صورت میں ہو سکتی ہو کہ عالم کو دو مخالف قوتوں کی رزم گاہ تسلیم کیا جائے، گو یا خیر و شر، نور و ظلمت، بردانیت و شیطنیت کی متضاد قوتیں ہر وقت عامل رہتی ہیں اور کائنات ان کی زور آزمائیوں کی تماشاکار ہے، یہ تنویریت کا نقطہ خیالی ہے۔

یہ اختلاف واجب الوجود کی وحدت و کثرت، توحید و تعدد سے متعلق تھا ساتھ ہی اس کی ماہیت بھی معرض بحث میں رہی ہے، عام خیال اس کی تجسیم کا مؤید ہے، عامۃ الناس اس کی شخصیت کے قائل ہیں، اُسے مجسم سمجھتے ہیں، اور یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ ایک نہایت پر قوت شہنشاہ عظم کی حیثیت سے آسمان کے تخت پر جلوس افروز ہی، علماء و حکماء مذہب کی رائے عموماً اس کے مخالف ہی، وہ اُسے زمان و مکان کے قیود سے منترہ موجود کلی و محیط کلی سمجھتے ہیں، جو ایک ہی دقت میں یہاں بھی ہو اور وہاں بھی، ادھر بھی ہو اور ادھر بھی اسی طرح ماہیت واجب الوجود کے باب میں اور بھی اہم اختلافات ہیں۔

مغرب میں یہ مباحث اصلاً دربارہ راست علم کلام و انبیات سے متعلق ہیں فلسفہ کا تعلق ماہیت واجب الوجود سے محض صمنی یا واسطہ ہی، یہی وجہ ہو کہ

مغرب کے متکلمین و اہلین نے ان مسائل میں جو موثر شکافیاں کیں، اس کی داد وہاں کے فلسفیوں کے حلقہ میں کچھ زیادہ نہ ملی، علیٰ ہذا جو نظریات وہاں کے حکماء و فلاسفہ نے قائم کئے ہیں، انہیں کلام و الہیات کے مستند نشینوں کے ہاں چنداں حسن قبول نہ حاصل ہوا۔

مغرب کا فلسفی جب تک فلسفی رہ کر ان مسائل پر نظر کرتا تھا، فرنگی متکلمین کی پیشانیوں پر بدگمانی کے بل پڑے رہتے تھے، اور متکلمین جب فلسفہ کے دائرہ میں قدم رکھنا چاہتے تھے، تو فلسفیوں کے چہرہ پر ہنسٹم کے آثار پیدا ہو جاتے تھے، ایسی مذہب کے متکلمین اپنے ہاں کے فلاسفہ کی ادب و ناشناسیوں اور گستاخوں پر برہم ہوتے تھے، اور وہاں کے فلاسفہ ان کی نادانیت و سطح بینی پر ہنستے تھے "عقل و نقل" میں یہ جنگ یورپ کی سرزمین پر مدقوں جاری رہی، اور گو منزل مقصود فریقین کی ایک تھی تاہم راستے اس قدر مختلف تھے کہ دونوں فریق ایک دوسرے کو گمراہ سمجھتے رہے،

ولادت مسیح سے لے کر پندرہ صدیاں اسی تنہاے ناکام میں آئیں اور گذر گئیں، اٹھارویں صدی آئی، تو اپنے ہمراہ نوید مصاحت لیتی ہوئی آئی "اس کے آغاز میں ابھی پندرہ سولہ سال کا عرصہ باقی تھا، کہ آئرلینڈ کے ملک میں بارہ مارچ ۱۶۸۵ء کو جارج برکلی تولد ہوا، اور صدی کے آغاز کے ساتھ ساتھ اس کی تصانیف کا بھی آغاز ہوا، ۱۷۵۰ء میں اس کے ذہن میں ایک جدید نظام فلسفہ کا تخیل پیدا ہوا، ۱۷۵۰ء سے قلم ہاتھ میں لیا، ۱۷۵۹ء میں محرکہ الارادہ نظریہ دیت شائع ہوا، ۱۷۸۱ء میں مبادی علم انسانی اور ۱۷۸۵ء میں

مکالمات مشغلہ تصنیف اس کے بعد بھی مدت تک جاری رہا، لیکن سلسلہ کی اہم ترین تصانیف یہی تھیں،

ترکلمے کے وجود نے یورپ میں اس حقیقت کو ثابت کر دیا کہ سچی علم کلام اور فرنگی فلسفہ کے درمیان کوئی تناقض لازمی نہیں اور یہ ممکن ہے کہ ایک ہی شخص گراں یا فلسفی بھی ہو اور اعلیٰ متکلم بھی، اس کی تعلیمات کالب لباب دفعات ذیل نہیں رکھا جاسکتا ہے۔

(۱) اشیائے عالم کے جتنے خواص ممکن ہیں، رنگ، بو، مزہ، شکل، جسامت، وزن، مقدار وغیرہ سب مجموعاً و انفراداً، اپنے وجود کے لیے اس امر کے محتاج ہیں، کہ کسی کے حس و ادراک میں آسکیں۔

(۲) اشیائے عالم ہمیں اس لیے محسوس نہیں ہوتیں کہ موجود ہیں، بلکہ ہم ان کے وجود ہی کے محض اس بنا پر قائل ہوتے ہیں کہ وہ محسوس ہوتی ہیں، (۳) وجود اشیاء محسوسیت اشیاء کے مترادف ہی، جو شے قطعاً کسی کے حس و ادراک میں نہیں آسکتی وہ موجود بھی نہیں ہو سکتی۔

(۴) گویا کائنات خارجی ممکن الوجود ہی، اور نفس مدرکہ اس کے لیے بہ منزلہ واجب الوجود، وجود حقیقی نفس مدرکہ کا ہی، اور کائنات خارجی محض ایک وجود شبہی یا ظلی رکھتی ہی، جب آفتاب نہیں، تو نہ شعاع باقی رہ سکتی ہے نہ سایہ، جب نفس مدرکہ نہیں تو کائنات کا وجود بھی نہیں۔

(۵) لیکن ظاہر ہی کہ کائنات کے بے شمار اجزاء ایسے ہیں جو کسی نفس انسانی کے ادراک میں نہیں آتے پھر ان کا وجود کہاں ہی؟

- (۶) اس کے علاوہ خود نفوسِ مُدرکہ بھی تو بہ حیثیت اشیاء جزو کائنات ہیں ان کے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہیں۔
- (۷) ان کا وجود ایک نفسِ عظیم یا شعورِ کلی کے ادراک میں آتا ہے جو محیطِ کلِ ہمہ گیر، ہمہ داں، ہمہ بین ہے،
- (۸) عام نفوسِ مُدرکہ محدود و مخلوق ہوتے ہیں، یہ شعورِ کلی یا نفسِ عظیم غیر محدود و غیر مخلوق ہے، زمان و مکان کے قیود سے آزاد و فنا و نقص کے تو انہیں سے بالاتر، اور بقائے دوام و ہمہ جانی کا تاجدار۔
- (۹) عام نفوسِ مُدرکہ اس کے لیے ممکن الوجود ہیں، اور یہ حقیقت واجب الوجود
- (۱۰) اسی ذات واجب الوجود کو مذہب کی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں۔

برکھے اپنی شخصی زندگی میں ہمہ تن ایک مذہبی شخص تھا، عہدہ کے سحاط سے پادری تھا، مذہب کے ساتھ اُسے خلوص ہی نہیں شغف تھا، اس کے ہوا غلطی ایک ایک سطر مذہب کے رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی، مذہب کی حمایت ہی تصنیف کی اصل محرک ہوتی تھی، اُس سے بڑا متکلم برطانیہ میں شاید ہی کوئی پیدا ہوا ہو، باایں ہمہ فلسفہ کے دائرہ میں اُس کی تصانیف خالص فلسفیانہ ہوتی تھیں، اُس کے استدلالات یکسر عقلی ہوتے تھے جن کے مخاطب سچی و غیر سچی مذہبی غیر مذہبی ہر آلت و شرب کے اشخاص ہو سکتے ہیں کہیں کہیں اس کی فلسفیانہ تصانیف میں بھی سچیت کی چاشنی آجاتی ہے لیکن اس کی حیثیت چاشنی سے زیادہ نہیں بڑھنے پاتی، بنائے استدلال ہمیشہ ایسی رہتی ہے جس سے ہر انسان کو قائل

کیا جاسکتا ہے۔

اُس کے فلسفہ پر تنقید و تبصرہ یہاں مقصود نہیں، اس لیے اس سے قطع نظر کی جاتی ہے کہ اس کے دلائل کا وزن کیا ہے، اور اُن سے انسان کی تشفی کہاں تک ہو سکتی ہے، البتہ اس قدر قطعی ہے کہ مغربی فلسفہ کی تاریخ میں برکلی کی اہمیت سے موافق و مخالف کسی کو انکار نہیں ہو سکا ہے، ہیوم جو ایک لحاظ سے برکلی کا سب سے بڑا مخالف ہوا ہے، خود اس کے فلسفہ کی ساری عمارت برکلی کی تیار کی ہوئی بنیاد پر قائم ہو، اور آگے چل کر کینٹ نے اپنے نظام فلسفہ کا جو عظیم الشان قصر ہوائی تعمیر کیا، اس کے در و دیوار، سقف و محراب گونے ہیں، لیکن داغ بیل وہی برکلی کی ڈالی ہوئی ہے، اور اس کے بعد تو جس قدر ماہرین فلسفہ برطانیہ میں پیدا ہوئے تقریباً سب ہی نے اس کے نظریات سے نفیاً یا اثباتاً بحث کرنا ضروری سمجھا، جن میں ریڈ، کل، ہیلی، فریڈرک کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اور تو اور خود کسلی نے، جسے عموماً مذہب کا دشمن اور مادیت کا سالار شکر سمجھا جاتا ہے، فلسفہ برکلی کی تشریح و ناقدانہ تلخیص میں مفصل مضامین لکھے۔

بعض حکماء یونان اپنی تصانیف کے لیے مکالمہ کا پیرایہ اختیار کرتے تھے چنانچہ فلاطون کے خیالات اس وقت مکالمات ہی کی صورت میں موجود ہیں، برکلی جب "نظریہ رویت" اور "مبادی" کی تصنیف سے فارغ ہو چکا، تو

اُسے مناسب یہ معلوم ہوا کہ انھیں خیالات کو زیادہ واضح، سلیس، عام فہم پیرایہ میں ادا کرے، اس کے لیے بہترین قالب مکالمہ کا ہو سکتا تھا، چنانچہ یہی صورت اس نے اختیار کی، اور سلسلہ میں مکالمات مابین ہابلیس و فلوئیس کے نام سے اس نے ایک رسالہ شائع کیا، رسالہ بہت مقبول ہوا، مصنف کی زندگی ہی میں کئی بار طبع ہو کر شائع ہوا، اور فرینچ و جرمن زبانوں میں بھی اسی زمانہ میں اس کا ترجمہ ہو گیا۔

ناظرین کے سامنے اس وقت اسی رسالہ کا اردو ترجمہ ہے، یہ کتاب تین مکالمات پر مشتمل ہے، پہلے مکالمہ میں علم و ادراک انسانی کی ماہیت و حدود پر بحث ہے، دوسرے میں وجود روح اور اس کی عدم مادیت پر تیسرے میں وجود باری اور اس کے بدیہی اثبات ہونے پر اس میں تمام مسائل ہابلیس (الف) و فلوئیس (دف)، فرضی اشخاص کی باہمی گفتگو کے ذریعہ ادا کیے گئے ہیں، ہابلیس کو بطور معترض و مخالف کے فرض کیا گیا ہے اور فلوئیس خود برکھلے کے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے، جتنے اعتراضات ان نظریات پر وارد ہوئے ممکن ہیں، تقریباً سب ہابلیس کی زبان سے ادا کئے گئے ہیں، اور فلوئیس نے ان کی پوری طرح تردید کر دی ہے، کوئی جدید اعتراض اب شاید ہی کسی دماغ میں پیدا ہو سکے۔

مذہب کا ایک زبردست حریف، ہر زمانہ میں، مذہب مادیت رہا ہو اور اس جدید زمانہ میں تو شاید سب سے بڑا حریف ہی ہے، "مادیت" کی مختصر

تشریح یہ ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہے، سب محض مادہ ہی کے مظاہر
 اشکال و شئون ہیں اور مادہ حادث نہیں قدیم ہے، اور مخلوق نہیں
 غیر مخلوق ہے، برکے کے فلسفہ کی ضرب کاری اسی تخت پر آ کر پڑتی ہے
 اور اسی لحاظ سے برکے کے فلسفہ کو صفحات بالا میں بار بار علم کلام سے تعبیر کیا
 گیا ہے، برکے نے ثابت کر دیا محض عقل اور مذہبی خوش عقیدگی کی بنا پر نہیں
 خالصتہً عقلی استدلالی حیثیت سے ثابت کر دیا، کہ مادہ کی قدامت اور غیر
 مخلوقیت الگ رہی، بحیثیت حادث و مخلوق ہونے کے بھی سرے سے
 اس کا کوئی مستقل و ذاتی وجود ہی نہیں بلکہ وہ جس حد تک اور جس معنی
 میں موجود ہے، محض علم باری ہی میں موجود ہے، اس کے باہر محض
 محض، صوفیہ اسلام اور شاید بعض ہندو فقراء کے ہاں بھی یہ دعویٰ کا لو
 کو نامانوس نہ معلوم ہو گا، لیکن فلسفہ مغرب کی دنیا میں تو یہ نظریہ حیرت انگیز
 بھی تھا، اور انقلاب آفریں بھی، ہیوم نے برکے کی تردید میں ایڑی چوٹی کا
 زور صرف کر دیا، پھر بھی اس کے دلائل کا جواب نہ مل سکا، اور آخر میں
 صرف یہ کہہ کر اپنے دل کو خوش کر لیتا تھا کہ برکے کے دلائل کا جواب نہیں
 ہو سکتا، لیکن دل میں اُن سے تشفی کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، سبحان اللہ!
 یہ وہی ہیوم صاحب ہیں، جنہیں خود اپنے دلائل عدم اطمینان پر بھی اطمینان
 نہیں ہوتا تھا، اور جن کو اپنے معرکہ آرا رسائل
 TREATISE ON HUMAN NATURE (مقالہ فطرت انسانی) اور
 INQUIRY INTO HUMAN UNDERSTANDING (تحقیقات فہم بشری) میں تشکیک و تشکک پر بیسیوں دلائل و براہین قائم کرنے

کے بعد بالآخر یہ عمتِ راف کرنا پڑا، کہ اسی لفظی الٹ پھیر سے قلب میں اعتقاد
و اذعان کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہوتی، اور حقائقِ ہشیار اپنی جگہ پر
جون کے تون ہی رہتے ہیں،

ترکھلے نے اپنے مکالمات کے سرورق پر یہ تصریح کر دی ہے، کہ یہ کتاب
مشکلیں و لمحدین کے رد میں لکھی گئی ہے، اور متن کتاب میں بھی جا بجا ایسی
ہی تصریحات کرتا گیا ہے، وہ مسیحی تھا، مسیحی مذہب کا پادری تھا، اُسے اپنی
مسیحیت یقیناً دل سے عزیز ہو گئی، اور اس کی اصل غرض مسیحیت ہی کی عمارت
ہو گئی، لیکن اُس نے جو دلائل قائم کئے ہیں، اُن سے تاہید مسیحیت کی نہیں
بلکہ نفس مذہب کی ہوتی ہے، اور جہاں ایک طرف اس کے خیالات ایک
مستقل نظامِ فلسفہ کا حکم رکھتے ہیں، وہاں دوسری طرف اس کے نیت و
ارادہ کے بغیر وہ صوفیہ اسلام کی ترجمانی کا بھی حق ادا کر جاتے ہیں۔

باب (۴)

عادت اور فلسفہ عادت

”عادت امّ الاخلاق ہے۔“ (مولانا مزیار احمد دہلوی)

عادت کو فطرت ثانیہ کہتے ہو، حالانکہ اس کی قوت، فطرت کی طاقت سے دس گنی زائد ہے۔ ”دڈیوک آف ولنگٹن“
 یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ انسان کسی مفرد یا بسیط ہستی کا نام نہیں۔ اس کا اطلاق مختلف اعضا و جوارح کے مجموعہ اور متعدد قوتوں کی ترتیب پر ہوتا ہے جن میں سے اگر کوئی شے بھی غائب ہو، تو اسی نسبت سے انسان کی تکمیل میں کمی رہ جائے گی، لیکن بعض چیزیں اپنی اہمیت کے لحاظ سے اس قدر ضروری ہیں کہ اگر وہ نہ ہوں، تو انسانیت کے کمال و نقص کا کیا ذکر ہی، اس مجموعہ پر سے انسان کا اطلاق ہی نہ ہوگا، مثلاً اگر کوئی جسم بظاہر انسان کا سا ہو، مگر اس میں توائل عقلیہ کا ثابۃ تک نہ ہو تو اسے انسان نہیں بلکہ انسان نما حیوان کہا جائے گا، یا مثلاً کسی انسانی جسم کے اور

اعضا، تو درست ہوں، مگر اس میں خون کا ایک قطرہ نہ ہو، تو یہ بھی انسان نہیں، بلکہ انسان کا ڈھانچہ کہا جائے گا۔

ان اعضاے اہم و قویٰ رئیس میں جو شے سب سے زیادہ فضل و اعظم ہو اور کہنا چاہیے کہ رئیس الروسا کا درجہ رکھتی ہے، وہ کوئی واحد عضو نہیں، بلکہ ایک نظام اعضا ہو جس کا اصطلاحی نام نظام عصبی ہے، اور اسی کے اوپر حیاتیاتی انسانی کا انحصار ہو۔ نظام عصبی کا خاص کام جسم انسانی کے مختلف اعضا و قویٰ کے درمیان نظام و تناسب پیدا کرنا، اور ان کو باہم و گرم و سرد رکھنا، اور نظام عصبی کے بغیر انسان کی مثال اس مکان کی سی ہو جس کے بیے اینٹ مٹی، چونا، لکڑی، غرض سارے مسالہ کا پورا ڈھیر لگا ہو لیکن کوئی معیار یا کاریگر موجود نہ ہو، جو ان متفرق چیزوں کو ترکیب و ترتیب دے، ظاہر ہو کہ ایسی حالت میں مکان کبھی تعمیر نہ ہو سکے گا، یہی حال جسم انسانی کا ہو، غرض کیجیے کہ گوشت و پوست، خون و استخوان کو جوڑ جائے کسی ڈاکٹر نے انسان کا قاب قائم بھی کر دیا، لیکن اگر نظام عصبی موجود نہیں، تو اگرچہ قلب و شرائین موجود ہیں، لیکن دوران خون ایک لحظہ کے لیے بھی جاری نہ ہو سکے گا، پھیپھڑے موجود ہیں، اور ڈھانچہ کو تازہ ہوا کے درمیان کھڑا بھی کر دیا گیا ہو، لیکن تنفس ایک لمحہ کے واسطے بھی ممکن نہ ہوگا، معدہ و صمغ و سالم ہو اور معشہ کے اندر غذا بھی کسی آلہ کی مدد سے پہنچا دی گئی، لیکن اعمال مضیم کا سلسلہ شروع نہ ہو سکے گا، عضلات سب کے سب موجود ہیں، مگر جس وضع پر ڈھانچہ کھڑا کر دیا گیا ہے، اس سے ایک سر و جنبش کرنے کی قدرت ان میں نہ ہوگی

غرض نظام عصبی اگر موجود نہیں، تو انسان انسان ہی نہیں،

نظام عصبی ذیل کے دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اور ان میں سے ہر حصہ خود متعدد اجزاء پر منقسم ہے۔

(۱) نظام عصبی محیطی، نظام عصبی کا وہ حصہ جو جسم کے ہر گوشہ میں محیط ہے، وہاں سے اپنے مرکز تک تاثرات پہنچاتا ہے، اور اپنے مرکز سے وہاں تک تحریکات لے جاتا ہے۔

(۲) نظام عصبی مرکزی، نظام عصبی کا وہ حصہ جو بطور صدر مقام کے ہے، جس پر تمام تاثرات کی انتہا، اور جس سے تمام تحریکات کی ابتدا ہوتی ہے، اس مرکزی نظام عصبی کے بھی دو حصہ ہیں۔

(الف) دماغ، یعنی مغز جو کاسہ سر کے اندر بند ہے،

(ب) نخاع، یعنی فقرات پشت کے اندر کا گودا، جسے عام زبان میں حرام مغز کہتے ہیں۔

اسی طرح نظام عصبی محیطی، اعصاب پر مشتمل ہے، جو خوردبینی جہات کے، یا اس سے بھی باریک تر سفید دھاگے سے ہوتے ہیں، اعصاب کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(الف) اعصاب حیہ، وہ اعصاب جو اطراف و جوانب کے تاثرات مراکز عصبی تک لے جاتے ہیں۔

(ب) اعصاب محرکہ وہ اعصاب جو مراکز عصبی سے تحریکات اطراف و جوانب تک لے جاتے ہیں۔

نظامِ عصبی کی فعلیت کا طریقہ یہ ہے کہ مہیجاتِ خارجی کے اثر سے اعصاب
حیہ میں سے ایک یا چند میں ایک ارتعاشی کیفیت (جیسے تار کے ایک سرے
کو ہلانے یا صدمہ پہنچانے سے سارے تار میں ارتعاش پیدا ہو جاتا ہے) جسے
اصطلاح میں تہیج کہتے ہیں، پیدا ہو جاتی ہے، اور جب یہ تہیج حصہ مرکزی
یعنی دماغ یا نخاع سے جائگرتا ہے، تو اس وقت دماغ فوراً ہی اس
"درآمد" کے مقابلہ میں ایک عمل "برآمد بھی" شروع ہو جاتا ہے، یعنی اعصاب
حیہ کے اس تہیج تاثری کی مطابقت میں رد عمل کے طور پر، اعصاب
محکمہ میں ایک تہیج تحریکی پیدا ہو جاتا ہے، اور اعصاب محکمہ اس تحریک
کو اندر سے خارج کی طرف لاتے ہیں، اس بیان کی توضیح چند مثالوں
سے ہوگی۔

مثال (۱) ہم کمرہ میں بیٹھے ہوئے لکھ رہے تھے، کہ زور کی بارش آئی
اور سرد ہوا چلنے لگی، ماحول کے اس تغیر کے باعث سر
ہوا کا ایک جھونکا ہماری جلد سے ٹکرایا، اور جن اعصاب حیہ
کا تعلق لمس سے ہے، اور جن کے سرے ہماری جلد میں
منتهی ہوئے ہیں، ان میں فوراً ایک تہیج پیدا ہوئی اور جیون

۱۔ (REACTION) اس فعل ثانی کو کہتے ہیں، جو کسی فعلِ اول کے سرزد ہونے پر
اس کے جواب کے طور پر، از خود صادر ہو، مثلاً ہم دیوار پر پرٹ کا گیند پھینکتے ہیں، یہ
ایک فعل ہوا، اب گیند اچھل کر پھر ہماری طرف لوٹ آتا ہے، یہ اس فعل کا رد عمل ہوا،

ہی یہ پہنچ جا کر دماغ میں پہونچا، (عصاب محرکہ کو حرکت ہوتی اور ہم نے اٹھ کر دروازہ بند کر دیا، یہ فعل سارے کا سارا نظام عصبی کی ماتحتی میں ہوا۔

مثال (۲) ہم ایک تاریک کمرہ میں لیٹے ہوئے تھے، دفعۃً ایک شخص بہت تیز روشنی کا لمپ لے ہوئے داخل ہوا، اس پر نظر پڑتے ہی عصاب حیہ بصری میں پہنچ ہوا، فوراً ہی حصہ مرکزی متاثر ہوا، اور ساتھ ہی پیشانی کے عصاب محرکہ کو حرکت ہوئی جنہوں نے ہمارے پورے بند کر دئے، اسی کو ہم آنکھ کا چھلکنا کہتے ہیں، یہ سارا فعل بھی نظام عصبی کے ماتحت ہوا۔

مثال (۳) ہم نے کھانا کھایا، غذا معدہ میں پہونچی، اب جلد معدی کے عصاب حیہ میں تھوچ ہوا، جو نخاع تک پہنچا، اور وہاں کے عصاب محرکہ نے، معدہ، جگر، بلبہ، انٹڑیوں وغیرہ میں وہ تمام حرکات پیدا کر دیں، جن کا مجموعہ عمل ہضم کہلاتا ہے یہ کل کارروائی بھی فعلیت عصبی کی ماتحتی میں انجام پائی۔

ان مثالوں سے ظاہر ہوا ہوگا، کہ ہمارے جسم کی ساری شیں نظام عصبی کے زیر نگین ہے، اور ہم اپنے ادنیٰ سے ادنیٰ فعل میں بھی اس سے بے نیاز نہیں رہ سکتے، یہ بھی ظاہر ہے کہ ہمارے سارے افعال اپنے طریق صدور کے لحاظ سے ایک طرح کے نہیں ہوتے بلکہ مختلف طرح کے ہوتے ہیں، بعض ایسے ہوتے ہیں، جو سراسر ہماری قوت ارادی کے تابع ہوتے ہیں، اگر ہم چاہیں انہیں

کہیں، اگر نہ چاہیں نہ کریں، (مثال نمبر ۱ مندرجہ بالا) بعض ایسے ہیں جو ہمارے ارادہ کے تصرف سے باہر ہوتے ہیں، لیکن ان کے صدور کے وقت ہم نہیں محسوس و معلوم کرتے رہتے ہیں، یہ فعال ہمارے ارادے سے خارج ہوتے ہیں لیکن علم و شعور سے خارج نہیں ہوتے (مثال نمبر ۲ مندرجہ بالا) ہم جان رہے تھے کہ ہماری آنکھ جھپک رہی ہے، مگر ہم نے اس کا ارادہ نہیں کیا تھا، اور بعض ایسے ہیں، جو غیر ارادی ہونے کے ساتھ ہی غیر محسوس بھی ہوتے ہیں، اور ہمارے علم و ارادہ، دونوں کے اختیار سے باہر ہوتے ہیں، (مثال نمبر ۳ اعمال ہضم احشا کے اندر جاری رہتے ہیں، ہم نہ ان کا ارادہ کرتے ہیں اور نہ ہمیں ان کی خبر ہوتی ہے)۔

ان میں سے پہلی قسم کے افعال کو افعال ارادی کہتے ہیں، مثلاً، کھانا، پینا، چلنا، بولنا، پڑھنا، لکھنا، سوچنا وغیرہ دوسری قسم کے افعال کا نام افعال اضطراری ہے۔ مثلاً ہنسا، کھانسی آنا چھینک آنا، اچانک جسم کا جھک جانا، سردی میں کانپنا وغیرہ تیسری قسم کے افعال کو افعال قسری کہا جاتا ہے، مثلاً دوران خون حرکت قلب، اعمال ہضم غذا وغیرہ۔
 افعال انسانی کی اس تقسیم سے گانہ پر عام تجربہ اور سائنٹفک شہادت دونوں متفق ہیں، اس کے بعد عام خیال یہ قائم ہوتا ہے کہ افعال قسری جو سب کے سب لازماً حیات ہیں، انسانی دخل و اختیار سے قطعاً و کلیتہً آزاد ہیں، افعال اضطراری پر بھی انسان کا تصرف محض بوائے نام ہے اور صرف افعال ارادی ہیں، جن تک انسان کی دسترس ہو اور جن کے

اندروہ اپنی خواہش درمضی سے ترمیم و تغیر کر سکتا ہے،

سوال یہ ہے کہ افعال انسانی کے یہ جو طبقات ثلاثہ قرار دیے گئے ہیں آیا ان کے حدود واقعی ہر جگہ قائم رہتے ہیں؟ آیا یہ صحیح ہے کہ جن افعال کو ہم نے افعال ارادی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ ارادہ کے محتاج رہتے ہیں؟ اور جنہیں ہم افعال اضطراری کہتے ہیں، وہ ہر جگہ ہماری قوت ارادی کے دخل و تصرف سے آزاد ہی ہوتے ہیں؟ مشاہدہ و تجربہ ان سوالات کے جواب میں یہ بتاتا ہے کہ بہت سے ایسے افعال جنہیں عمل میں لانے کے لیے دوسروں کو ارادہ صرف کرنا ہوتا ہے، وہ ہم سے بلا قصد، از خود صفا ہوتے رہتے ہیں، اور اس طرح بہت سے افعال جو ہمارے لیے افعال ارادی ہیں، دوسرے انہیں اس سہولت دے ساختگی سے کرتے ہیں کہ گویا ان کے لیے وہ افعال اضطراری ہیں، تنفس کو ہمارے علمائے عضویات ایک فعل اضطراری قرار دیتے ہیں، لیکن بہت سے متراض فقراء ایسے ہوئے ہیں اور اب بھی پائے جاتے ہیں، جو اپنی خوشی سے کھنٹوں جس دم کئے رہتے ہیں اور بعض فقراء تو شاید کئی کئی دن تک اپنی سانس کے روکے رہنے پر قدرت رکھتے ہیں، ہضم غذا کے سلسلہ میں جتنے افعال احشاء کے اندر واقع ہوتے رہتے ہیں، ان کا محض اضطراری ہی ہونا نہیں، بلکہ قسری ہونا بھی عموماً مسلم ہے لیکن بعض لوگ ایسے بھی ہیں، جو جب چاہتے ہیں، بغیر کسی خارجی اعانت کے استفراغ کر ڈالتے ہیں، کھانسی کو بھی ایک عمل اضطراری سمجھا جاتا ہے، چنانچہ جب زور سے کھانسی اٹھتی ہے، تو عموماً کسی کے

روکے نہیں رکھتی، لیکن چور اور نقب زن عموماً اپنی کھانسی بلا تکلف روک
 لیتے ہیں، یہی حال منسی کا ہے، عموماً لوگ منسی کے ضبط پر قادر نہیں ہوتے
 مگر بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں، جن کے سامنے کتنی ہی منسی کی باتیں
 کیجیے، مگر ایک مرتبہ جہاں انہوں نے ضبط کا ارادہ کر لیا، پھر کسی طرح نہیں
 ہنستے، تقریر اور گفتگو کے ارادی ہونے میں تو کسی کو کلام نہیں، لیکن مشہور
 مقرروں اور خطیبوں کا بیان ہے، کہ لیٹ فارم پر جا کر ابتدا کے چند
 الفاظ تو اپنے قصد و ارادہ سے ادا کرتے ہیں، اس کے بعد ان کی قوت
 ارادی کو کوئی دخل نہیں رہتا، اور الفاظ از خود منہ سے نکلنے چلے آتے ہیں،
 بالمشکل کی سواری جن لوگوں کو آتی ہے وہ جانتے ہیں کہ شروع شروع اپنا
 جسم کا وزن درست رکھنے میں کتنی دقتیں پیش آتی ہیں، اور ہر مرتبہ ایک
 نیا ارادہ صرت کرنا ہوتا ہے، لیکن مشق کے بعد یہ حالت ہو جاتی ہے کہ احباب
 سے گفتگو میں مشغول سا نکل پر بیٹھے ہوئے، مگر اس کی طرف سے بے فکر و غافل
 میلوں اور کوسوں چلے جاتے ہیں، اور اپنی سواری کے متعلق کہیں بھی تو
 ارادی کی مداخلت کی ضرورت نہیں محسوس کرتے، سب سے آخر مگر سب سے
 واضح مثال چلنے کی ہے، انسان کو اپنی رفتار سے بڑھ کر کھلا ہوا اور کون
 فعل ارادی ملے گا، چنانچہ ہم سب کو اپنے بچپن کا زمانہ یاد ہو گا، جب
 ہم چلنا سیکھتے تھے، اس وقت کیسی اہتمام و کوشش کے ساتھ ایک ایک
 قدم اٹھاتے تھے، لیکن اب کیا حال ہے؟ اب ہم جب چلنا چاہتے ہیں، تو
 ابتداً ذرا لبتہ یہ ارادہ ذہن میں قائم کرتے ہیں، لیکن اس کے بعد ہی یا تو

کسی ساتھی سے باتوں میں لگ جاتے ہیں۔ یا خود کسی نکر و خیال میں غوب جاتے ہیں، غرض اب قدم اٹھانے کا ارادہ کرنا کیا معنی، اس کی طرف توجہ تک نہیں رکھتے، بایں ہمہ قدم ہیں کہ بغیر ہماری توجہ و ارادہ کے از خود اٹھتے چلے جاتے ہیں،

غرض اس طرح کے بے شمار شواہد ہیں، اور ان کی موجودگی میں یقین کرنا و شواہد ہے کہ افعال انسانی کے یہ طبقات ثلاثہ مستقل علاحدہ وجود رکھتے ہیں، اس سے انکار نہیں کہ افعال انسانی کے تین جداگانہ اصناف ہیں ضرور البتہ اس سے انکار ہے کہ یہ طبقات ثلاثہ متعلق و قطرة ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ افعال انسانی کے اصناف ثلاثہ، یعنی افعال ارادی، اضطراری، و قسری کی تفریق گو آج ضرور قائم ہے لیکن ان ہر اصناف کے درمیان کوئی فطری مستقل اور ناقابل عبور حد حاصل حاصل نہیں، بلکہ شاید بجز اُن دو ایک افعال قسری کے، جو لازماً حیات شرط زندگی ہیں (مثلاً حرکت قلبی) باقی تمام افعال انسانی اپنی فطرت کے لحاظ سے یکساں ہیں، اور ہر فعل کے لیے ممکن ہے کہ مشق و تمرین کے ذریعہ سے ایک طبقہ سے نکل کر دوسرے طبقے میں داخل ہو جائے، اسی قوت سے استعداد کا نام عادت ہو، تو انہیں عضویات کی دو سے ارادی و اضطراری

۱۔ بعض علمائے نفسیات کے نزدیک یہ استثنا بھی ضروری ہے،

اعمال کے درمیان فرق یہ ہے کہ اگر کسی پہنچ کا کوئی رد عمل متعین و مشخص ہو
یعنی جب فلاں پہنچ موجود ہو گا تو رد عمل ہمیشہ فلاں متعین صورت ہی میں
وہ فعل اضطراری ہے اگر پہنچ کا رد عمل کوئی متعین نہیں کبھی کوئی ہو گیا اور
کبھی کوئی تو وہ فعل ارادی ہے لیکن عادت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ عضویات
کی بتائی ہوئی یہ تفریق مٹ جاتی ہے اور مشق و تمرین کے ذریعہ سے یہ
بالکل ممکن ہو جاتا ہے کہ افعال ارادی کے دائرہ میں رد عمل کا یہ عدم
تعین فنا ہو جائے، اور پہنچ کا کوئی خاص رد عمل متعین و مشخص ہو جائے
عادت کا یہ اثر کچھ نظام عصبی ہی تک محدود نہیں، جسم کا ریشہ ریشہ
عادت کے اثرات کا غلام ہے، روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ جہاں ایک مرتبہ کوئی
شخص کسی بیماری میں مبتلا ہو چکا، دوسری مرتبہ معمولی بذراحتیا طی سے وہ
مرض بہ آسانی عود کر آتا ہے جہاں ایک مرتبہ جسم میں چوٹ آگئی، پھر دوا
ہے کہ پردائی ہوا چلے، اور اس چوٹ کا درد تازہ نہ ہو جائے، اگر ایک نوحہ
کسی شدید صدمہ سے ہاتھ اکڑ چکا ہو، تو دوبارہ خفندہ صدمہ میں پھر اس کے اکڑ جانے کا دھڑکا
لگا رہتا ہے اگر ایک بار پیر میں بوج آگئی تو آئندہ ہلکا سا صدمہ پھر بوج پیدا کرنے کے لیے
کافی ہے، یہ واقعات بتلاتے ہیں کہ نہ صرف ہمارے افعال ارادی بلکہ جس قدر جانیتیں
ہمارے جسم کے کسی حصہ پر ظاری ہوئی ممکن ہیں، سب قانون تعود کی پابند ہیں۔
تعודات کی ہمہ گیر عمل داری یہاں بھی ختم نہیں ہوتی، بلکہ نظر وسیع
کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات سے گذر کر نباتات و جمادات اور بے جان
مادہ تک سب پر عادت کا تسلط محیط ہے۔ نیا لباس جب زیب تن کیجیے

تو اول اول ضرور کچھ نہ کچھ چیت یا ڈھیلہ معلوم ہو گا، مگر چند ہی روز کے بعد ٹھیک ہو جاتا ہے، نئے قفل میں ابتداء اندر کی جانب کچھ گرفتگی محسوس ہوتی ہے، استعمال کے بعد از خود جالی رہتی ہے۔ کپڑا اپنی پہلی شکن کے اوپر کس آسانی سے تہ ہو جاتا ہے، سطح زمین کے اوپر ذرا سا پانی ڈال دھا کوئی ایک راستہ اختیار کرے گی، دوبارہ پانی ڈالنے، دھار اسی پہلے راستہ پر بے گی، یہاں تک کہ وہ چند بار کے بعد راستہ مثل نالی کے گہرا ہو جائے گا ایک سیدھی شاخ لے کر ہم جھکاتے ہیں، جہاں اس کا سرا چھوڑا، بدستور سیدھی ہو جاتی ہے، اور اس کی قوت مدافعت ہر مرتبہ کم ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ چند بار کی کوشش کے بعد ہماری حسب خواہش مستقل طور پر خم ہو جاتی ہے، اور اب سرا چھوڑ دینے سے سیدھی نہیں ہو جاتی، یہ تمام تجربات عادت ہی کے اثرات کی ہمہ گیری کے شواہد ہیں۔

یہاں تک اثرات عوائد کا ذکر تھا، مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عادت کی ماہیت کیا ہے؟ اہمیت تعود کا اجمالی بیان تو ہو چکا لیکن غلط تعود کیا ہے؟ عادت کا غلط جاننے سے پیش تر چند خواص مادی کو ذہن نشین کر لینا لازمی ہے، علم طبیعیات کا یہ ایک مسلمہ ہے کہ کل موجودات عالم کی ترکیب نہایت ہی لطیف و باریک ذرات سے ہوتی ہے جنہیں سالمات کہتے ہیں، ان میں باہم ایک کشش اتصال ہوتی ہے، جس کے باعث ایک سالمہ دوسرے سالمہ سے ملا رہتا ہے، اور انہیں کے مختلف مجموعہ اجسام مادی کہلاتے ہیں، یہ قوت اگرچہ تمام سالمات عالم میں مشترک ہے تاہم اس میں

تفاوت مدارج ہے، بعض بعض اجسام میں یہ قوت زیادہ ہوتی ہے اور بعض میں کم اور بعض میں اس سے بھی کم۔ اور اسی تفاوت مدارج کی بنا پر مادہ کی تین قسمیں منجند سیال اور کیسی (ہوائی) کی گئی ہیں، جن اجسام میں قوت اتھانی حد درجہ پر ہوتی ہے یعنی جن کے سالمات ترکیبی باہم دگر بالکل پیوستہ رہتے ہیں، ان میں صلابت و جمود ہوتا ہے اور انہیں محسوس یا منجند مادہ قرار دیا جاتا ہے جن میں یہ قوت کم ہوتی ہے، یعنی جن کے سالمات ترکیبی، نسبتاً ایک دوسرے سے فاصلہ پر رہتے ہیں، ان میں جمود و صلابت کا وجود برائے نام ہوتا ہے، وہ مادہ سیال کہلاتے ہیں۔ تیسری قسم کے اجسام کے درمیان کشش و اتصال بہت ہی کم پائی جاتی ہے، ان کے سالمات ترکیبی گو یا ایک منتشر حالت میں رہتے ہیں۔ انہیں مادہ ہوائی یا کیسی کہتے ہیں، سالمات کے خواص ثلاثہ مندرجہ ذیل اہم اور قابل لحاظ ہیں۔

(۱) اولاً ہر مفرد سالمہ کی ساخت ناقابل تغیر ہوتی ہے، یعنی کوئی سالمہ اپنی اندرونی ساخت میں کسی تحریک خارجی کا اثر نہیں قبول کرتا، بالفرض ہم کسی واحد سالمہ کو اپنے ہاتھ میں پکڑ سکیں (سائنس کی موجودہ تحقیق کے لحاظ سے یہ فرض ایک فرض محال ہے) اور چاہیں کہ اسے دبائیں، پھیلائیں، جھکایں، غرض کسی طرح کا تغیر اس کی ساخت میں پیدا کریں، تو اس کو کشش میں کامیاب نہ ہو سکیں گے۔

(۲) ثانیاً ہر اجتماع سالمات میں سوثرات خارجی سے متاثر ہونے کی قابلیت پورے طور پر موجود ہوتی ہے، چنانچہ ہر جسم محسوس کی ہیئت و ساخت میں

تغیر و تبدل کم و بیش آسانی کے ساتھ پیدا کیا جاسکتا ہے، ایسے موقع پر صرف اس مجموعہ سالمات (یعنی جسم محسوس) کے اجزاء ترکیبی کی ترتیب بدلتی ہے اور اس طرح کے تغیر قبول کرنے کو ہر جسم مرکب آمادہ رہتا ہے۔ (۳) ثالثاً اجسام کی تغیر پذیری اور ان کے سالمات ترکیبی کی کثرت اتصال کے درمیان ہمیشہ تناسب معکوس رہتا ہے، جن اجسام کے سالمات میں کثرت اتصال زیادہ ہوتی ہے، ان میں استعداد تغیر کم ہوتی ہے، اور جن کے سالمات میں کثرت کم ہوتی ہے، ان میں استعداد تغیر زیادہ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ٹھوس چیزوں میں تغیر پذیری بہت ہی قلیل ہے، اور ان کی ہئیت میں تبدیلی پیدا کرنے کے لیے قوی موثر کی ضرورت ہوتی ہے، بخلاف اس کے ہوا، اور پانی میں ان کے سالمات ترکیبی نسبتاً منتشر حالت میں رہتے ہیں، اثرات خارجی سے متاثر ہونے کی صلاحیت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی کوئی خاص صورت تک نہیں رکھتے بلکہ جس صورت میں ہوتے ہیں بس ویسا ہی قالب اختیار کر لیتے ہیں۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ سب ٹھوس چیزوں کے مدارج جمود مادی نہیں ہوتے اور ان کی تغیر پذیری کے درجات میں بھی نمایاں و عظیم الشان فرق ہوتا ہے، پتھر اور گھاس، فولاد اور موم، شیشہ اور بڑی بڑی اور گوشت، چمڑا اور نان پاؤ، یہ سب چیزیں منجھد، اور ٹھوس ہی ہیں، رقیق و سیال نہیں، تاہم ان میں باہم کس قدر فرق ہے! ان میں سے بعض کس آسانی سے اثرات خارجی قبول کر لیتے ہیں، اور بعض میں خفیف تغیر پیدا کرنے کے لیے بھی

کتنی محنت و کوشش کی ضرورت پڑتی ہے۔

عادات انسانی کی ماہیت دریافت کرنی ہے، تو انہیں قوانین طبیعیہ کا مطالعہ کرنا ہوگا، تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی جن چیزوں میں سب سے زیادہ استعداد تغیر موجود ہے وہ وہ ہیں، جو منجمد ہونے کے ساتھ لچک دار ہوتی ہیں، مثلاً موم یا حلوائے تر چونہ تو اتنی سخت ہوتی ہیں، کہ معمولی موثرات خارجی کا اثر قبول ہی نہ کریں، اور نہ پانی اور ہوا کی طرح، بغیر اپنی کسی مستقل صورت کے ہوتی ہیں، یہ لچک دار اجسام، عام موثرات سے برابر متاثر ہوتے رہتے ہیں لیکن بجز نہایت قوی موثرات کے کسی سے اتنا متاثر نہیں ہوتے، کہ دفعتاً اسی کے موافق ڈھل جائیں، گویا ان کا وصف اقیانوس ان کی تدریجی تغیر پذیری ہے، اور عادت کا جوہر حقیقی بامایہ خمیر ہی صنف خاص ہے، جن اجسام میں جس درجہ پر یہ خاصہ موجود ہوگا اسی نسبت سے ان میں اکتساب عوائد کی قابلیت بھلی موجود ہوگی۔

اب نظام عصبی کی ساخت پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعینہ اس قسم کے مادہ سے بنا ہے جو کسب عوائد کے لیے خاص طور پر موزوں ہی بکری کا بھیجا اکثر اشخاص نے دیکھا ہوگا، بس اسی طرح کا ملیٹن، پیلپلا، اور پچکار مادہ، انسانی دماغ و نخاع کے اندر ہوتا ہے، اور جس مادہ سے اعصاب کی ترکیب ہوتی ہے، لینت و قابلیت فطر (یعنی لچک) کے لحاظ سے وہ بھی بالکل اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ فتنبارک اللہ احسن الخالقین۔
یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہو کہ مغز انسانی جس حفاظت استحکام

کے ساتھ کاسہ سر میں بند ہو، اس کے باعث وہ ہر موثر خارجی سے متاثر
 نہیں ہو سکتا، بلکہ عام اور طبعی حالات میں اس کے اوپر صرف دو موثر
 کارگر ہو سکتے ہیں۔ ایک خون دوسرے تہیجات عصبی، خون کا اثر صحت کی حالت
 طبعی میں عموماً یکساں رہتا ہے، اس لیے اس سے قطع نظر کر کے یہاں صرف
 تہیجات عصبی کو دیکھنا چاہیے جو ساعت بہ ساعت بدلتے رہتے ہیں۔ یہ نفس
 کا طے شدہ مسئلہ ہے کہ خارج سے جتنے تہیجات اعصاب حسی کے ذریعہ ملے
 یا نفع تک پہنچتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کے لیے رد عمل کا ہونا لازمی ہے
 اور اس کی صورت یہ ہو کہ ہر داخل شدہ تہیج اپنے اخراج اپنی نکاس کے لیے
 مغز سے باہر کا راستہ ڈھونڈھتا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ راستہ اعصاب محرکہ ہی کا
 ہوتا ہے، اب بعض افعال ایسے ہوتے ہیں، جن کے تہیجات کے رد عمل متعین
 مقرر اور بندھے ہوئے ہوتے ہیں، جن میں کبھی منہ نہیں پڑتا جیسی
 جب وہ تہیجات پیدا ہوں گے، تو ان کا رد عمل بھی ہمیشہ انہیں متعین اور
 بندھے ہوئے اعمال کی صورت میں ظاہر ہوگا، مثلاً جب جسم کے بعض حصے
 گدگدائے جائیں گے، تو اس تہیج پر یہ رد عمل لازمی طور سے ظاہری ہوگا کہ
 منہ کے متعلق اعصاب محرکہ حرکت کریں، اور چہرہ کے عضلات کی اضطراب
 صورت بن جائے، جسے ہر شخص منہ سے آنا کہتا ہے، اس طرح کے افعال اضطرابی
 ہیں، بعض افعال ایسے ہوتے ہیں، جن کے تہیجات کا رد عمل متعین اور بندھے
 ہوئے نہیں، بلکہ وقتی اسباب و منکامی اتفاقات سے اسی تہیج کا موجب
 کبھی ایک عمل ہوتا ہے، کبھی دوسرا، کبھی تیسرا و نفس علی ہذا، مثلاً آقا اپنے

نوکر کو دیکھ کر کبھی اس سے بہ لطف و اخلاق کوئی بات کہتا ہو، کبھی اس کے قصو
 پر ہر ہم ہوتا ہے، اور کبھی محض خاموش رہتا ہے، نوکر کی موجودگی، پہنچ ایک
 ہی ہے، لیکن مختلف مواقع پر اس ایک پہنچ کے رد عمل کتنے مختلف ہوتے!
 اس طرح کے افعال، افعال ارادی کہلاتے ہیں، اس بنا پر افعال اضطراری
 کی تعریف یہ قرار پاتی کہ وہ مخصوص ہیجانات کے مخصوص متعین رد عمل ہیں
 انسان کی خوش نصیبی ہے کہ وہ اپنے ارادہ و خواہش کے مطابق خاص خاص
 ہیجانات کے لیے خاص خاص رد عمل متعین و مشخص کر سکتا ہے، اس کی صورت
 یہ ہے کہ جن افعال کو افعال اضطراری بنا لینا مقصود ہو، ان کے ہیجانات
 پر اپنے خاطر خواہ رد عمل کو ابتدائی طور پر شش مرتب کرے اور ایک مدت
 تک برابر ایسا کرتا رہے، کچھ عرصہ کے بعد مغز اور مادہ عصبی میں جو نہایت
 لچک دار ہے، ان اعمال جوابی کے خطوط یا نقوش اتنے گہرے ہو جاتے ہیں کہ
 کہ ان میں ایک کیفیت اضطرار پیدا ہو جائے گی، اور ان ہیجانات کے پیدا
 ہونے پر اعمال جوابی از خود مترتب ہونے لگیں گے، اور اس طرح افعال
 اضطراری اور افعال عادی کے درمیان عملاً کوئی فرق نہ رہ جائے گا، عضویات
 کا یہ قانون ایک مادی مثال کے ذریعہ سے آسانی ذہن نشین ہو سکتا ہے
 نقشہ ذیل میں "ا" ایک سطح قطعہ زمین ہے جس میں "ب" "ج" "د" تین
 نالیوں سے پانی آتا ہے "ب" کا لایا ہوا پانی ہمیشہ "ک" کے راستہ سے باہر
 جاتا ہے، اور "ج" "و" کے ذریعہ سے آنے والے پانی کی کوئی نکاس معین
 نہیں، کبھی وہ "د" سے نکل جاتا ہے، کبھی "ز" سے اور کبھی "ط" سے لیکن بالکل

نکھن ہے کہ چند بار بہ قصد و کوشش "ج" کے لائے ہوئے پانی کو "و" سے اور "و" کے لائے ہوئے پانی کو "ز" کے راستہ سے نکالا جائے، اس کے



بعد یہ ہوگا کہ قصد و کوشش کی احتیاج ہی باقی نہ رہے گی، "ج" کے سرے اور "و" کے سرے نیز "و" کے سرے، اور "ز" کے سرے کے درمیان از خود ایک ملا دینے والی تالی بن جائے گی، اور جس طرح "ب" و "ک" کے درمیان ایک تلامزم ہے، اسی طرح ان بقیہ دونوں جوڑوں میں بھی تلامزم پیدا ہو جائے گا، اس مثال میں "ا" کو یا قائم مقام ہے، نظام عصبی مرکزی کا دار بننے طرف کے خطوط اعصاب محرکہ کی جگہ ہیں، جو اعمال جوابی کے حامل ہوتے ہیں اور بائیں طرف کے خطوط اعصاب حیثہ کی نمایندگی کر رہے ہیں، جو تہیج آور ہوتے ہیں،

ابھی قوت کتاب عوائد کو انسان کی خوش نصیبی سے تعبیر کیا گیا ہے مقصد یہ ہے کہ جس طرح طاقت جسمانی، اور ذہانت انسان کے پاس در بہت بڑے آلات ہیں، کہ ان کے مصروف صحیح سے انسانی زندگی کا مایاب بن سکتی ہو اسی طرح کتاب عوائد کی قابلیت بھی اس کے لیے بڑی نعمت ہے، کہ اگر وہ اُسے مفید طریقہ پر استعمال کرے تو عظیم الشان کامیابیاں حاصل کر سکتا ہے،

افعال عادی چونکہ افعال اضطراری کے حکم میں داخل ہو جاتے ہیں اس لیے ان کے کرنے میں انسان کو وہ توجہ و ارادہ نہیں صرف کرنا پڑتا، جو افعال ارادی میں لازمی ہیں، یہی سبب ہے کہ بخلاف افعال ارادی کے افعال عادی سے انسان کو تکان اور خشکی بہت کم محسوس ہوتی ہے، اور یہ نفع کوئی حقیر ذات قابل لحاظ نفع نہیں، روزانہ زندگی کے افعال کا حصہ غالب ایسا ہی، جسے ہم محض عادت کی بنا پر بلا صرف توجہ کیا کرتے ہیں، اگر شام کی ہوا خوری کی عادت ہے، تو ادھر وہ وقت آیا اور ادھر نفس کے اندر از خود چلنے کا تقاضا پیدا ہو گیا، اپنی جگہ سے اٹھنا، اٹھ کر چلنا، شیر وانی کی آستین میں ہاتھ ڈالنا، کار لگانا، مین لگانا، جوتہ پہنا، سر پر ٹوپی دینا، چھڑی اٹھانا، اسے ہاتھ میں لینا، دروازہ کی طرف رخ کرنا، اس کے بعد قدم کا ہزاروں مرتبہ از خود اٹھتے رہنا، غرض اس طرح کی بے شمار مفرد حرکتیں کرنی ہوتی ہیں، جن میں سے ہر حرکت ارادی ہی ہوتی ہے، با این ہمہ ان سے تکان اور کسل نہیں ہوتا، یہی ساری حرکتیں اگر ایک بچہ کو کرنا پڑیں اور اسے ہر سحطہ اپنی توجہ اور قوت ارادی صرف کرتی رہنا پڑے تو چند منٹ میں وہ تھک کر کیسا چور ہو جائے اور اس کی جان کیسی ہلکان ہو کر رہ جائے،

اسے یہ خیال کرنا چاہیے کہ بچہ کو اپنی ناتوانی کی وجہ سے دقتیں پڑیں گی، اصلی وجہ صرف مشق و عادت کا نہ ہونا ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص نوجوان ہو گیا ہو، لیکن بیماری یا کسی اور سبب سے اسے ابتدائی پیدائش سے اب تک کبھی چلنے کا اتفاق نہ ہوا ہو، اور اس وقت اسے پہلی بار چلنا پڑے تو اس کو بھی ایک بچہ ہی کی طرح دقتیں پڑیں گی۔

ایک تعلیم یافتہ شخص دن میں ہزاروں لفظ بے تکلف پڑھ ڈالتا، اور سینکڑوں لفظ بے تکان لکھ بھی ڈالتا ہے، لیکن ذرا خیال کرنے کی بات ہو، کہ یہ ایک فعل عادی کتنے زائد اور کس تعداد میں مفرد افعال ارادی کا مجموعہ ہے، کتاب کا کھولنا صفحات کا اٹھنا، سطروں پر نظر جمائے رکھنا، ہر صفحہ کا ایک ایک لفظ، ہر لفظ کا ایک ایک حرف، پڑھنا، پھر حرف کو دوسرے حرف سے اور ہر لفظ کو دوسرے لفظ سے ربط دینا، ساتھ ہی معانی کی طرف ذہن کا انتقال رکھنا، اور پھر معانی میں باہم ربط دیتے رہنا، ایک پڑھنے کے اتنے سارے مراتب ہوئے پھر لکھنے میں قلم کا اٹھانا، ایک خاص وضع پر اسے ہاتھ میں لیے رہنا، الفاظ کے درمیان اور الفاظ کے علاوہ حروف کے درمیان حسب قواعد تحریر مناسب کا قائم رکھنا، اسے کو ذہن میں محفوظ رکھنا، خط کی صفائی کا خیال رکھنا، کتنے اور مراحل کا اضافہ ہو جاتا ہے، ہم میں سے ہر شخص کو غالباً یاد ہو گا کہ بچپن میں جب ہم سچے لگا لگا کر پڑھنا سیکھتے تھے تو اس وقت انہیں دقتوں کی وجہ سے ایک ایک لفظ کے پڑھنے میں کتنی مشقت پڑتی تھی، اور لکھنے میں تو بس قیامت ہی کا سامنا ہو جاتا تھا، اب یہ صرف عادت ہی کی کرامت ہی، لکھتے پڑھتے وقت حروف و الفاظ کی طرف صرف توجہ کرتے رہنے کی مطلق ضرورت نہیں پڑتی انڈر دصحت کے ساتھ نکلے رہتے ہیں، اور ہم کتنی مشقت اور کتنے تکان سے بچ جاتے ہیں! یہی حال بولنے کا ہے، معمولی گفتگو میں اب نہ ہم خشکی محسوس کرتے ہیں، اور نہ سوتج سوتج کر ایک ایک لفظ تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، حالانکہ ہم وہی ہیں، جو بچپن میں اٹک اٹک کر اور تلاتلا کر ایک ایک

لفظ زبان سے نکالتے تھے، اور معمولی فقرہوں کے ادا کرنے میں بھی کسی کئی منٹ صرف کر دیتے تھے۔ بچپن کو چھوڑے اب بھی کسی غیر زبان میں جب گفتگو کا اتفاق ہوتا ہے، تو ٹوٹے پھوٹے اظہار خیال کے لیے بھی تلاش الفاظ میں کتنا وقت صرف ہوتا ہے اور جب تک وہ زبان بالکل اپنی نہ ہو جائے یعنی غیر زبان پر اپنی باری زبان کے برابر ہی عبور نہ ہو جائے، اس میں ردائی صفائی و بے ساختگی کے ساتھ چل ہی نہیں پاتے۔

ان مثالوں کو بھی چھوڑے خود اپنے اوپر ذرا جاسوس بن کر رہیے تو نظر آئے، کہ روزمرہ کا کھانا پینا، سونا، جاگنا، اٹھنا بیٹھنا، سب کچھ قانون تعود ہی کے تابع ہے، ہر شخص کا ایک خاص طرز گفتگو ہوتا ہے، ایک خاص انداز رفتار ہوتا ہے، عموماً ایک خاص طریقہ نشست ہوتا ہے، سونے، جاگنے، کھانے رفع حاجت کرنے کے خاص خاص اوقات اور خاص خاص معمولات ہوتے ہیں، اور جب کبھی ان معمولات میں خلل پڑتا ہے تو کیسی تکلیف ہوتی ہے، اس سے بھی آگے بڑھیے تو معلوم ہو گا کہ ہر شخص اپنے کپڑے اور جوتے پہننے تک میں اپنی عادات کا غلام ہے، زید جب کوٹ پہنے گا تو پہلے داہنی ہی آستین میں ہاتھ ڈالے گا، جب جوتہ پہنے گا تو پہلے بائیں ہی پیر میں پہنے گا، یہ نہ ہو گا کہ کبھی داہنا ہاتھ یا پیر آگے ہو جائے، اور کبھی بائیں، بلکہ جب تک کوئی خاص مانع موجود نہ ہو، ہمیشہ ایک بندھے ہوئے متعین ہی ہاتھ یا پیر سے ابتدا ہوگی، انسان ان چیزوں کو کبھی دھیان میں نہیں لاتا اور نہ اگر کبھی اپنا جاسوس بن کر وہ اپنے افعال کی نگرانی کرے، تو معلوم ہو

جزئیات میں وہ تمام تر بندہ عادت ہی۔

ان مثالوں سے ظاہر ہوا ہو گا کہ روزانہ زندگی میں اکثر افعال صرف عادت ہی کی بنا پر بلا تکلف انجام دیے جاتے ہیں، اگر اکتساب عوام کی قابلیت ہم میں نہ رکھی گئی ہوتی، تو ہر ادنیٰ سے ادنیٰ فعل کے لیے از سر نو قصد ارادہ اور توجہ و التفات کی ضرورت پڑا کرتی، تجربہ و تکرار، مشق و مہارت بے معنی لفظ ہو جاتے، اور نتیجہ یہ ہوتا کہ جب کوئی کام شروع کرتے تو معاختہ ہو کر چور چور ہو جاتے، خدا معلوم کتنے ضروری کام اور مصورے اور ناتمام رہ جاتے، اور جن افعال میں ارادہ و توجہ کا صرف کرنا ناگزیر ہو، مثلاً غور و فکر، تحصیل علوم و تکمیل فنون ان کے لیے نہ قوت ہی رہ جاتی، اور نہ وقت ہی ملتا، ایسی حالت میں انسان کے لیے لازم ہے، کہ جو افعال دینی حیثیت سے نیک یا دنیوی حیثیت سے مفید ہوں، ان کی عادت جلد سے جلد ڈالی لی جائے، نظام عصبی میں انسان کے سبکے بڑے دوست بن جائے اور سبکے بڑے دشمن ہو جانے دونوں کی پوری صلاحیت موجود ہو، اسے فوراً اپنا دوست بنالیا جائے، اس سے صلح کر لی جائے، اس کی اعانت سے نیک خصلتوں کو راسخ کر لیا جائے، مفید عادتوں کے نقش اپنے اندر خوب گہرے جمائے جائیں۔

یہ بھی ذہن نشین رہو کہ جو آگ سردی میں ٹھکڑ جانے سے بچا رہتی ہے، جو کھانا پکا کر کھلاتی ہو، جو کارخانوں، مشینوں، انجنوں، اور کل پوزوں کو چلاتی رہتی ہے، وہی اگر کہیں بے جا رکھ دی جائے تو ہماری

ذرا رعایت نہیں کرتی، بلکہ چشم زدن میں گھرا ہوا مال و متاع، بلکہ خود ہمارے جسم کو جلا کر خاکستر کر دیتی ہو، بالکل یہی حال ہمارے نظام عصبی کا ہو وہ جس طرح وقت میں انتہائی کفایت پیدا کر دیتا ہو، مشقت و تعب بے انتہا کے بچا دیتا ہو، نیک خصلتوں کو راسخ کر کے ذہن کو ان کی طرف سے فالغ و مطمئن کر دیتا ہو، اس میں اگر کوئی بڑی عادت جو بیکڑ گئی ہو، تو وہ بھی عوائدِ حسنہ کی طرح اب ہمارے اختیار سے تقریباً خارج ہو چکی ہو، اور اس کا مٹنا سخت دشوار ہو گیا ہو، کیا دیکھا نہیں، کہ بعض لوگوں کی زبان پر گالیاں چڑھ جاتی ہیں، یا کوئی لفظ بعض لوگوں کا سخن تکیہ بن جاتا ہو وہ لوگ مہذب مجمع میں، یا اپنے بزرگوں کے سامنے اپنے کو لاکھ روکتے ہیں، اپنی زبان ہزار سنبھالتے ہیں، لیکن بے مروت نظام عصبی ذرا پروا نہیں کرتا، اور وہی الفاظ، جھیں دانا مقصود ہوتا ہو، بے تماشہ زبان پر آ آ جاتے ہیں، یہ منظر مضحک بھی ہوتا ہو، اور عبرت ناک بھی، گفتگو کرنے والا بے چارہ شرم سے پانی پانی ہو رہا ہو، دل ہی دل میں اپنے تئیں ملامت کرتا جاتا ہے، مگر سب بے نتیجہ، بار بار ذلیل ہونا پڑتا ہو، اور بعض دفعہ سخت نقصان بھی اٹھانا پڑتا ہو۔

اور کچھ گفتگو اور الفاظ ہی کی تخصیص نہیں، دانستوں سے ناخن کاٹنا ہونٹوں کا چباتے رہنا، کرسی سے نکلے ہوئے پیر ہلاتے رہنا، دائرے بھی کھلاتے رہنا، مونچھوں پر تاؤ دیتے رہنا، کان سے میل صاف کرتے رہنا، غرض جو بھی لت پڑ جاتی ہو، پھر کیا چھوڑے چھوڑتی ہو، عادت جب پوری طرح راسخ

ہو جاتی ہیں، تو عقل و تمیز پر غالب جاتی ہیں۔ اب موقع و محل کا لحاظ اٹھ جاتا ہے اور انسان کی حالت ایک بے جان مشین کی سی ہو جاتی ہے، کہ جہاں اُسے پہنچنا پڑے، فوراً اس کے مطابق رد عمل بے ساختہ سرزد ہو جاتا ہے، خواہ موقع ہو یا نہ ہو، بعض موقعوں پر عادت کا یہ قہرانہ تسلط سخت مضحکہ خیز صورت اختیار کر لیتا ہے، چنانچہ پیش یافتہ فوجی سپاہیوں کو جن کی ایک عمر فوج میں گزر چکی ہے، بار بار یہ اتفاق پیش آتا رہتا ہے کہ گھر میں اطمینان سے بیٹھے ہوئے ہیں کہ دفعتاً بگل یا فوجی باجہ کی آواز کان میں پڑی، اور اُدھر وہ معا فوجی ضابطہ کے مطابق، بلا قصد و ارادہ تن کر سیدھے کھڑے ہو گئے، اے

اے موانا حاکمی کا حکمانہ کلام ملاحظہ ہو

دیکھ عادت کا تسلط میں عادت کہا
گھیر لی عقل صواب اندیش کی سب نے جائے
مخس کے عادت نے کہا کیا عقل ہے مجھ الگ؟
میں ہی بن جاتی ہوں نادان فترتہ عقل دورا

۲۴ جون ۱۹۱۲ء کے ایک انگریزی روزنامہ میں حکایت ذیل نظر سے گذری:۔

ایک انگریز سپاہی جونس، ہندوستان کی فوج میں ایک عرصہ دراز کی ملازمت کے بعد وطن واپس آیا، اور ایک روز غسل کے قصد سے بالا خانہ پر گیا، لیکن تھوڑی ہی دیر میں بڑی جھنجھلاہٹ کے ساتھ غسل خانے سے باہر نکل آیا، اس نے مسز جونس بیٹھی ہوئی تھیں، میان بیوی کے درمیان حسب ذیل گفتگو ہوئی،

مسز جونس:۔ کیوں خیر تو ہے؟ جونس:۔ خیر کیسی، غسل نہ کر سکا تھا نہ کر سکا،
مسز جونس:۔ لیکن آخر کیوں، کیا پانی اچھا گرم نہ تھا؟ جونس:۔ پانی دانی سب ٹھیک تھا
(باقی صفحہ ۱۴۱)

مشہور انگریزی جنرل ڈیوک آف ولنگٹن کی بابت روایت ہو کہ ایک دفعہ وہ بے اختیار ہو کر پکار اٹھا: عادت کو فطرت ثانیہ کہتے ہیں! عادت کی تو فطرت کی قوت سے دشمن گنی زائد ہو یعنی عادت کے آگے تو اسے فطری ملک ماند پڑ جاتے ہیں، اور اس کی تصدیق عام تجربہ میں یوں ہوتی رہتی ہے کہ جو قیدی ۲۲،۲ سال کے بعد قید سے رہائی پاتے ہیں، اکثر ان کی فطری آزادی کی خواہش اتنی مردہ ہو جاتی ہے کہ وہ جیل سے باہر نکلنے کے بجائے جیل ہی میں رہنے کی تمنا و درخواست کرتے ہیں، اور یہ حال محض افراد کا نہیں، اقوام و جماعات کا بھی ہے، غلام قومیں مدت کی محکومی و غلامی کے بعد اکثر اپنے لیے غلامی ہی پسند کرنے لگتی ہیں، اسی طرح جو پرند شروع ہی سے پکڑ کر پنجرے میں بند کر دیے جاتے ہیں، آزادی پانے پر اڑ نہیں جاتے، بلکہ پھر قفس میں واپس

(صفحہ ۴۲ کا بقیہ حاشیہ) لیکن نیچے کلی میں ایک بد معاش آٹالین کھڑا ہوا ہے، میں جب شب کے اندر غسل کیے قدم رکھتا تھا وہ پاچی ہر مرتبہ ارگن پر (GOD SAVE THE KING) کا فوجی ترانہ پھیر دیتا تھا، مسز جونس :- (حیرت آمیز لہجہ میں) تو آخر اس راگ کو تمھارے غسل ذکر نے سے کیا واسطہ؟ جونس :- (غصہ سے بیخود ہو کر) کیا واسطہ؟ اری احمق، تیری سمجھ میں اتنا نہیں آتا کہ اس راگ کے ساتھ مجھے ہر دن فوجی قواعد کے مطابق (ATTENTION) سیدھا کھڑا ہونا پڑتا تھا، اخبار میں اس حکایت کو لطائف و ظرائف کے کالم میں جگہ ملی تھی، لیکن حقیقتہً اس لطیفہ کے اندر حیات نفسی کی ایک گہری حقیقت علم النفس کا ایک اہم اصول یعنی قانون تعود پورا آگیا۔

کرنا ہوتا ہے جس کو تم انگریزی میں اگر زشن کہتے ہو، عادت کا ضروری نتیجہ
 ہے، تخفیف مشقت جہد، یہاں تک کہ جب عادت راسخ ہو جاتی ہے تو فعل
 عادی فعل اضطراری کی طرح بلا قصد و ارادہ، اور بے اعمال فکر و رویہ
 سرزد ہونے لگتا ہے، اور یہی وجہ ہے جس پر پہنچ کر کہا جاتا ہے العادة
 كالطبیعة الثانية "تشیبہ کا قاعدہ ہے کہ مشبہ بے اکل و فضل ہوتا ہے
 تو العادة كالطبیعة الثانية سے شاید تم سمجھ سکو کہ طبیعت میں
 بالنسبة الى العادة [یعنی عادت کی نسبت] غلبہ اور اشتداد اور
 تقاضا تو یہی تر ہو و الحال منقلب والامر معکوس" (یعنی حقیقت
 حال اس کے برعکس ہے) (مورد طبیعی و اضطراری میں اسی تنفس کو لو جس کا ذکر
 آچکا ہے، فقراء کے ریاضات و مجاہدات میں سے ایک جس نفس ہے اور یہ
 ان کی تعلیم کا شاید ابجد ہے، لوگ تو امتداد جس نفس میں بہت مبالغہ
 کرتے ہیں، اگر خیر، دن اور ہفتے اور مہینہ نہ سہی، یہ تو میں نے دیکھا
 ہے کہ پاس انفاس کا ایک عامل ایک سانس میں سو مرتبہ لا الہ
 الا اللہ پر اعادت ضرور بآسانی تمام کر لیتا تھا، آسانی کو میں نے
 اس سے جانا کہ برابر کئی کئی گھنٹہ تک وہ اس شغل میں رہتا، الغرض کہ
 انسان تقاضائے طبیعت کے معدوم کرنے پر قادر نہ ہوتا، ہم اس کی تشریح
 کو مجاہدہ و محاربت یعنی عادت کی جہد سے بہت کچھ زور کر سکتا ہے، یعنی
 عادت حاکم ہے، اور طبیعت محکوم، ایک شخص نے حکیم امام الدین خاں مرحوم
 کی حذاقت کی ایک حکایت نقل کی کہ کوئی مولوی صاحب بیمار پڑے

حکیم صاحب نے جلاب تجویز کیا، باوجودیکہ وعدہ عجیب تھا، اور مویدات بھی
 دے گئے، مگر دست نہ آئے، حکیم صاحب کو خبر ہوئی، استفسار حالات کے
 بعد تیماردار سے فرمایا کہ جلد جاؤ اور مولوی صاحب کے کہو، بدستور کتا میں
 دیکھیں، رادی کہتا تھا کہ آدھ گھنٹہ بھی نہیں گزرنے پایا تھا کہ جلاب کا
 عمل ظاہر ہوا، لوگوں کو حیرت ہوئی تو حکیم صاحب نے فرمایا کہ طبیعت تھی
 کتاب بینی کی ہوگی، اس کو خلاف عادت مشغل مانوس سے ہوئی ہمارے
 انقباض پیدا ہوا، یہ حکایت اگر سچ ہے اور کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ
 سچ کیوں نہ ہو، تو اس سے ہم عادت کی قوت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ جن
 لوگوں نے علم الاخلاق پر کتا میں لکھی ہیں، میں نہیں جانتا ان میں سے
 کسی نے یہ خیال ظاہر کیا یا نہیں، "مگر میری نظر سے نہیں گزرا کہ عادت
 اتم الاخلاق ہی باوجودیکہ عادت کو اخلاق پیدا کرنے، بنانے اور بگاڑنے
 میں دخل عظیم ہی، مگر اسوس ہی کہ عادت کی نگرانی میں پرے درجہ کی
 غفلت کی جاتی ہی، لوگوں کو عادت کا کہیں شعور ہوتا بھی ہی، تو اکثر
 ایسے وقت میں جا کر کہ طبیعت مغلوب عادت ہو چکتی ہی، تم نے شاید
 خیال کیا ہو کہ اطباء یونانی کا کوئی نسخہ شربت، یا نبات یا خیرہ سے
 خالی نہیں ہوتا، کچھ اس کی بل بھی سمجھے۔ وہ بل یہ ہی کہ شیرینی یا بطبع ہو
 مرغوب فلہذا دوا میں کسی قسم کی شیرینی شامل کر دی جاتی ہی، تاکہ طبیعت
 شیرینی کو بالاصالتہ، اور دوا با بطبع وصول کر لے، بعینہ ہی حال ہے
 انسان کی طبیعت اور اخلاق کا، طبیعت کو وعدہ کی جگہ سمجھو، اخلاق کو،

اور عادت کو شیرینی، کوئی کام کیسا ہی ناموافق طبع ہو، عادت کی ٹھٹھائی سے مل کر ضرور اٹھتی اور اعلیٰ ہو جاتا ہے، اگرچہ آدمی بری لت بھی اپنے پیچھے لگا سکتا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عادت فی نفسہا من حیث بانہا قرة قوی الانسانیۃ، (یعنی بحیثیت ایک قوت انسانی کے) بڑی چیز ہو، انسان کی تمام قوتوں کا یہی حال ہو کہ بھلائی اور برائی دونوں کے محامل ان میں دو بیعت رکھے گئے ہیں، اور اب یہ انسان کی اپنی تجویز ہی کہ ان قوتوں کو کس پہلو پر ڈھالے۔

مباحث بالا سے عادت کے جو فوائد مستنبط ہوئے انھیں مختصراً عنوانات ذیل کے تحت میں رکھا جاسکتا ہو۔

- (۱) وقت کی کفایت جو افعال و اعمال بہت رک رک کر اور ٹھہر ٹھہر کر بڑی دیر میں ہو پاتے تھے، اب وہ آٹا فائنا صا در ہوتے رہتے ہیں،
- (۲) قوت کی کفایت، جن افعال کے لیے قصد و ارادہ، محنت و تعب کی حاجت ہوتی تھی، وہ اب بلا جہد و جہد، بسہولت ہوتے جاتے ہیں۔
- (۳) کامیابی کا یقین، پہلے جن افعال کے انجام دیتے وقت ناکامی کا خوف غالب رہتا تھا، اب ان میں تقریباً ہمیشہ کامیابی ہوتی ہو، نو آموز کا ہر نشانہ خطا کرتا ہے، آزمودہ کار سپاہی کا وارثا و نوادر ہی خالی جاتا ہے۔

عادت کے اُن اثرات سے گمانہ کو اکثر علماء نفسیات نے لکھا ہو، لیکن

اس کا ایک بڑا اہم پہلو جس پر بحیرہ جیمس کے شاید کسی دوسرے ماہر فن کی نظر نہیں پڑی، یہ ہے کہ عادت، سوسائٹی کی سب سے بڑی محافظ، ہیئت اجتماعی کے قیام کی سب سے بڑی ضامن ہی، طبائع انسانی میں رشک و حسد اور سابقت کے جذبات جس قدر قوی ہیں، ہر شخص پر دشمنی، لیکن باوجود اس کے دنیا میں بہ حیثیت مجموعی امن ہی قائم ہے، شاہ دگدا، راعی در عایا، انسر و ماتحت زمیندار و کاشت کار، حاکم و محکوم، آقا و نوکر، غرض سب اضداد ہی کا مجموعہ ہے پھر بھی لوگ چین اور فراغت ہی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہتے ہیں، یہ نہیں ہوتا، کہ حسد و رشک، منافقت کیش مکش کی عالمگیر آگ پھیل جائے، اس کی بڑی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر شخص بائیں رشک سابقت، اپنی جگہ پر قانع ہو، لوگ دوسروں کو اپنے سے بدرجہا بہتر حالت میں دیکھتے ہیں، لیکن جس گوارہ میں ان کا نشوونما ہوا ہوتا ہے، بس اسی پر انہیں ایسی قناعت ہوتی ہے، کہ عموماً اس دائرہ کے آگے وہ ذرا بھی قدم نہیں رکھتے، ناورد و پو لین جیسے افراد فاتحین میں اور ایسے واسطو جیسے افراد حکماء میں کہیں صدیوں میں جا کر پیدا ہوتے ہیں، جو ادنیٰ ترین حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ شہرت کے تاجدار ہوتے ہیں اور نہ عموماً لوگوں کو جیسی تعلیم، تربیت و صحبت، ابتدائی عمر میں مل جاتی ہے بس اسی کے مطابق وہ ساری غریب بسر کرتے ہیں، جو صدمندوں کی یہ تجدید اپنے اپنے حدود کے اندر یہ قناعت، یہ جمود صرف عادت کا نتیجہ ہے۔ لوگ اپنے احوال

کے (خواہ وہ ماحول علمی ہو یا مذہبی یا معاشری) اس قدر عادی ہو جاتے ہیں، کہ اس سے خارج تمام چیزوں کو وہ اپنے دائرہ ہمت و سعی سے خارج سمجھتے ہیں، اسی اصول کے اندر وہ ادھر سے ادھر کو دبیں بدلتے رہتے ہیں، لیکن اس سے باہر جست و خیز نہ کرتے ہیں، اگر عادت کا یہ اثر نہ ہوتا، تو کوئی شخص اپنے حال پر آسودہ نہ رہتا، اور وہ ہنگامہ قتال برپا ہوتا، کہ دنیا کا امن اور سوائی کا نظام و دون کے لیے بھی ممکن نہ رہ جاتا، پس عادت کے منافع و فوائد جس طرح افراد سے متعلق ہیں، اسی طرح ان کا تعلق سوسائٹی سے بھی ہے، حسن و قبح، ہنر و عیب، کمال و نقص، گل و خار اس دنیا میں، دوش بدوش چلتے ہیں، عادت کے روشن پہلوؤں کے ساتھ اس کا تاریک رخ بھی ہو، افعال ارادی کو افعال عادی بنالینے سے جہاں متعدد فوائد ہیں، وہاں وہ ایک خطرہ بھی ہیں، جن سے ابتداء ہی میں خبردار ہونا چاہیے، ان میں سے بڑا خطرہ یہ ہو کہ بعض اوقات افعال عادی کی بنا پر انسان کے توانائے عقلی کند ہو جاتے ہیں، اور وہ اختلاف ظروف و احوال کا لحاظ کیے بغیر قدیم عادات پر جما ہوا لکیر کا فقیر بن رہتا ہو، یہ بالکل ممکن ہو کہ کسی شخص نے جس زمانہ میں کسی عادت کا اکتساب کیا ہو، اس وقت وہ مفید و مصلحت ہو لیکن کچھ روز کے بعد حالات کے بدلنے سے وہی فعل بجائے مفید ہونے کے مضر ہو گیا ہو، اسی حالت میں صاحب عادت کا کھلا ہوا فرض اس عادت کا ترک ہونا چاہیے مگر توانائے عقلی عادت کے تقاب میں اکثر ایسے بے بس ہو جاتے ہیں کہ انسان کو تغیر حالات کا احساس تک نہیں ہوتا اور عوام قدیم کی پابندی بدستور قائم رہتی ہو۔

اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا خطرہ انحال عادیہ سے متعلق یہ ہے کہ احساس پیدا ہو جانے اور تغیر حالات پر مطلع ہو جانے کے باوجود بھی انسان عادات قدیم کے ترک پر قدرت نہیں رکھتا، وہ جانتا ہو کہ زمانہ ٹھاٹھ بدل چکا ہو یا یہ کہ وہ خود ایک نئے ماحول کے درمیان آگیا ہو، لیکن قدیم عاداتیں اس قدر راسخ ہو چکی ہوتی ہیں، اتنی مضبوطی سے جڑ پکڑ چکی ہوتی ہیں، کہ ان کے ترک پر کسی طرح قدرت نہیں ہو پاتی، وہ دل سے چاہتا ہے، اور ہر چند ہر تدبیر مارتا ہے کہ ماحول جدید سے تطابق پیدا کرے، لیکن نظام عصبی کی مزاحمت کے سامنے بے بس ہے،

یہ دونوں خطرات جو ابھی بیان ہوئے ان میں سے پہلے کا تعلق فہم و ادراک سے ہی، اور دوسرے کا قوت عمل سے یہ دونوں خطرات ایسے ہیں جن کا شکار نوجوانوں سے کہیں زیادہ ان کے دیرینہ سال بزرگ ہوتے رہتے ہیں، نئی روشنی یا نئے خیال، اور پرانی روشنی یا پرانے خیال کے تفرقے آج سے نہیں ہمیشہ سے چلے آتے ہیں، اور حق و باطل سے تو یہاں بحث نہیں، یہاں صرف عملی کامیابی کا ذکر ہے، اور وہ ہمیشہ نئے گروہ ہی کے نصیب میں آتی رہی ہی، ہوتا یہی آیا ہو کہ نئے خیالات رفتہ رفتہ پھلتے گئے ہیں، اور پرانے عقائد و رسوم مٹتے گئے ہیں، اس سلسلہ میں حیات نفسی کا یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ قدامت پسندی اور جدت پرستی دونوں کا مفہوم صرف ایک اضافی حیثیت رکھتا ہے، کوئی شے نہ سکرے نئی ہے، نہ کوئی شے علی الاطلاق پرانی، جدت، قدامت، دونوں ایک دوسرے کی نسبت سے ہیں، جو لوگ آج

فرسودہ دماغ، تاریک خیال اور شاہ راہ ترقی کے ننگ راہ نظر آتے ہیں، کل
 یہی بڑے آزاد، روشن خیال اور ترقی کے علم بردار تھے، علیٰ ہذا جو لوگ آج
 طفل مزاج، وحدت پرست کہلاتے ہیں، دس بیس سال کے گزرنے کے بعد
 انھیں پرقدامت پرستی و تاریک خیالی کے الزام لگائے جائیں گے، جدت
 اور کھنگلی، روشن خیالی، اور قدامت پرستی میں صرف چند ہی سال کا آگیا
 ہوتا ہے، اس کا راز یہ ہو کہ سن رسیدہ افراد اپنے بچپن سے جن امور کے
 عادی چلے آ رہے ہیں، ان کے خلاف جدید عقائد و رسوم، اول تو ان کے جی
 میں اترتے نہیں، عادت کا اثر انھیں مذاق دیرینہ کی پاسداری پر مجبور رکھتا
 ہے، اور بالفرض وہ جدید اصول کے دل سے قائل ہو بھی جائیں، تو بھی
 قدیم عادات ایسی راسخ ہو چکتی ہیں کہ ان کے بجائے وہ جدید عادات کے
 اختیار کرنے پر قادر نہیں ہوتے۔

مگر عادات کے یہ نقصانات ناممکن العلل نہیں، ان خطرات کا پہلا علاج
 تو یہ ہو کہ انسان، کتاب عوائد کے ساتھ ہی ساتھ اپنی عقلی و نظری قوتوں
 کو بھلی ترقی دیتا رہے، اور ہر امر پر فراخ دلی، انصاف و بے تعصبی سے غور کرتا

۱۔ جن ملکوں میں لبرل، ریڈیکل اور کنسرویٹو کے نام سے پارٹیاں ہوتی ہیں۔ وہاں بہت سے
 لوگ مین ہونے کے باوجود بھی لبرل اور ریڈیکل کہلاتے رہتے ہیں، لیکن پیرائے سالی میں یہ لوگ
 صرف نام کے لبرل یا ریڈیکل رہ جاتے ہیں۔ اور صرف انھیں "اصلاحات" کی وکالت کے "بے
 رہتے ہیں جو اپنی نو عمری کے زمانہ میں وہ تجویز کر چکے تھے، لبرل کہلاتا اور ریڈیکل کہلاتا اور،

رہے تاکہ قوت امتیاز کنندہ ہونے پائے، اور مسائل کی صحت کا فیصلہ ہمیشہ دلائل و شواہد کی بنیاد پر کرتا رہے، اپنے تئیں اس سے حتی الامکان متاثر نہ ہونے دے، کہ اس کے خیالات سابقہ کیا ہیں، اگر انسان کی قوت امتیاز کا اس طرح پورا نشور نہا ہوتا رہے، تو امید ہو کہ کسی جدید حقیقت کو قبول کرنے میں عادتِ قدیم کی عصبیت حائل نہ ہوگی، دوسری تدبیر یہ ہے، کہ قوائے عقلی کی تربیت کے ساتھ ساتھ ہر تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد اپنی عادات پر نظر ثانی کی جاتی رہے، اور جب کبھی یہ محسوس ہو، کہ وہ عادات و خصائل، ماحول موجودہ سے پوری مطابقت نہیں رکھتیں، تو فوراً ان کی ترمیم عملاً شروع کر دی جائے، اس کا انتظام کبھی نہ کیا جائے کہ جب ان عادات و خصائل اور ماحول کے درمیان میں وفاق تصادم ہوئے، اس وقت اصلاح شروع کی جائے، اصلاح فوراً کرنی چاہیے اور پہلے ہی لمحے شروع کر دینی چاہیے، مہولی پتھر پتھر بٹا سکتا ہو لیکن یہی پتھر جمع ہوتے ہوئے جب چٹان بن جاتے ہیں تو ہزار آدمی مل کر بھی جنبش نہیں دے سکتے۔

یہاں تک جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ معلوم ہوا ہوگا، کہ عادت کیا ہے؟ عادت کی اہمیت کیا ہے؟ اور عادات کے اثرات کیا کیا ہوتے ہیں؟ اب یہ بتانا باقی رہ گیا ہے، کہ کتاب عادات کے شرائط کیا ہیں؟ یعنی اگر بعض افعال ارادی کو افعال عادی بنانا مقصود ہے تو کن کن طریقوں سے اس مقصد کے حصول میں سہولت ہوگی؟

(۱) سب پر مقدم اصول یہ ہے کہ جس قدر جلد ممکن ہو اپنے تئیں افعال مقصودہ کا خوگر بنانے کی کوشش کرو، ماہیتِ عوائد کے بیان کے ضمن میں

ذکر آچکا ہے، کہ عادت کی بنیاد تمام تر نظام عصبی کی بچک پر ہے، فطرت نے جہاں
 اس فیاضی کے ساتھ نظام عصبی میں استعداد تغیر و بیعت کی ہے، وہاں
 اس قابلیت کو ثبات نہیں عطا کیا، سن میں زیادتی کے ساتھ اس استعداد میں
 انحطاط ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ پیرائے سالی میں یہ بچک گویا بالکل جاتی رہتی ہے
 یہی وجہ ہے کہ نہ بوڑھے طوطے کچھ پڑھ سکتے ہیں، اور نہ انسانوں کے بوڑھے
 بوڑھے کوئی نئی عادت سیکھ سکتے ہیں، نظام عصبی کی یہ قوت بچپن میں منتہا کے
 کمال پر ہوتی ہے، اس لیے بچوں کو نئی عادت کے اکتساب میں تذکرۂ نہایت
 سہولت ہوتی ہے، جن ہندوستانی بچوں کو شروع ہی میں کوئی عرب معلم مل جاتا
 ہو، ان کو عربی زبان پر عرب بچوں ہی کی سی قدرت حاصل ہو جاتی ہے، ان کا
 عربی تلفظ عربوں ہی کا سا ہو جاتا ہے، اور عربی اپنی مادری زبان کی
 طرح، اردنی و بے تکلفی سے بولنے چاہئے لگتے ہیں، بخلاف اس کے جو لوگ یختہ
 عمر پر پہنچ کر عربی سیکھتے ہیں، وہ کتنی ہی باقاعدہ و با اصول تعلیم حاصل کریں
 کتنی ہی مشقت کریں، ان کا تلفظ، ان کا لب و لہجہ، ان کا دزمہ مبتدی ہی
 رہتا ہے، اور وہ اس بچہ کے مساوی کیا، اس کی نصف اردنی و بھنگی سے
 بھی عربی گفتگو پر قادر نہیں ہوتے، وجہ ظاہر ہے کہ انہوں نے اس وقت کسب
 حادث شروع کیا جب ان کے عضلات بوڑھے پڑ چکے تھے، اور ان کے اعصاب
 کی لیسٹ و قابلیت فطر (لوج) صلاحیت و کثرت سے بدل چکی تھی، ماہرین فن
 نے اندازہ لگایا ہے، کہ نظام عصبی محیطی کی بچک عموماً بیش از سال کی عمر اور نظام
 عصبی مرکزی کی بیش از سال کے سن تک پوری طرح قائم رہتی ہے، اس لیے نقیصین

نے کہا ہے کہ علی العموم انسان کے عوائد ذاتی (طرز گفتگو، وضع نشست و برخاست، انداز رفتار وغیرہ) ۲۰ سال کی عمر، اور عوائد اجتماعی (معتقدات و خیالات وغیرہ) ۳۵ سال کی عمر میں پختہ طور پر راسخ ہو جاتے ہیں، اس کے بعد انسان شاذ و نادر ہی کوئی نئی عادت اختیار کرتا، یا نیا عقیدہ قبول کرتا ہے، اب جو کچھ ہوتا ہے وہ ان نفس پھیلے عوائد و عقائد کی الٹ پھیر، اور توضیح و تشریح ہوتی ہے، پس بڑے خوش نصیب ہیں وہ لوگ جنہوں نے اپنی نو عمری کی بیش بہا گھڑیوں کی قدر و قیمت کو پہچانا، اور اس جاگرنہ آنے والے وقت سے فائدہ حاصل کر کے، عادات مفیدہ کے اکتساب سے نظام عصبی کو اپنی ساری آئندہ زندگی کی فلاح و بہبود کا ضامن ٹھہرا لیا، اور انتہائی بد قسمت ہیں وہ افراد جنہوں نے اس عزیز الوجود وقت کو ناقدری سے ضائع کر دیا، اور بہودہ عادات اختیار کر کے اپنے مستقبل کی فطری بری بادی، اور دائمی خسران کا پردانہ لے لیا، تاہم دنیا میں کوئی مرض قطعاً لا علاج نہیں، ہر مریمین کے متعلق صحت کی توقع آخری سانس تک کم و بیش قائم رہتی ہے، پس یہ تغافل پیشہ مجرم، یہ اپنے ہاتھوں اپنے تئیں تباہ کرنے والے جس وقت بھی خواب غفلت سے بیدار ہوں، فوراً کمر بستہ ہو جائیں، اور اسی ساعت کے اپنی اصلاح حالت کا پختہ عزم کریں، اس طرح کامیابی گو دشوار ہی مگر ناممکن نہیں نظام عصبی کی بچک یا استعداد تغیر، جوانی کے بعد انخطاط پذیر ہو جاتی ہے اور زبردست گھسٹی جاتی ہے، تاہم بالکل فنا نہیں ہو جاتی، سعی متواتر اور محنت شاقہ کے تیز جھونکوں سے یہ ناممکن نہیں، کہ شرر ہائے زیر خاکستر چہر شعلہ بن کر بھر سکے، بھیں البتہ یہ ظاہر ہو کہ جون جون زمانہ گزرتا جاوے گا، اکتساب عادت و خوار سے خوار تر

ہوتا جائے گا۔

(۲) کسی جدید عادت کی بنا ڈالتے اور قدیم عادت کے ترک کرتے وقت انسان کو اپنا عزم نہایت مستحکم رکھنے کے ساتھ اپنے گرد و پیش اُن تمام خارجی و داخلی اسباب و شرائط کو جمع کر لینا چاہیے، جو اول الذکر کے معین اور آخر الذکر کے منافی ہیں، مثلاً کوئی مسلمان شراب خوار، اگر ترکِ مے نوشی کا خواہش مند ہو، تو علامہ پختہ نیت اور قصد مصمم کے اسے حسب ذیل مولدات خارجی سے بھی مدد لینا چاہیے۔

(الف) مسجد میں جا کر، بادِ وضو ہو کر ترکِ بادِ نوشی کا عہد کرے تاکہ آئندہ ایک شدید مذہبی روک اس کے اوپر قائم رہے۔

(ب) اپنے احباب اور بزرگوں کے سامنے، ترکِ مے خواری کے عہد کا اعلان کرے تاکہ عہد شکنی کرتے وقت خلقت کے علاوہ مخلوق کی نظر میں بھی رسوائی کا خوف و شرم دامن گیر رہے۔

(ج) ایسے تمام لوگوں سے ملنا، ایسی تمام سوسائٹیوں میں شریک ہونا، اور ایسی تمام تقریروں و تحریروں کو قطعاً چھوڑ دینا چاہیے، جن سے مے خواری کی تحریک دوبارہ پیدا ہونے کا احتمال بھی ہو۔

(د) ایسے لوگوں کی صحبت بالقصد اختیار کرنا، اور ان کے درمیان گھرے ہوئے رہنا چاہیے جو متقی و پاک باز ہوں، اور جن کے ساتھ رہ کر شراب نوشی کا احتمال نہ کہ نہ ہو، اگر ایسے لوگوں کی صحبت نصیب ہو جائے، جو شراب خوری کی دنیا و دنیاوی خرابیوں سے اسے پرزدور اور موثر طریقوں سے آگاہ کرتے

رہیں، تو اور بھی بہتر ہے

(۳) یہ ہمیشہ یاد رہے کہ کسی عمل کی عادت محض اس کے پسند کرنے یا اس کی تمنا کرنے سے نہیں پڑتی، بلکہ اس پر عمل کرنے ہی سے پڑتی ہے، اس لیے جس فعل کو اچھا سمجھتے ہو ہمیشہ اس پر کچھ نہ کچھ عملاً کاربند ہوتے رہو، کبھی محض تمنا اور خواہش پر اکتفا نہ کرو، اس کا نتیجہ صرف غیر مفید ہی نہیں بلکہ بعض اوقات سخت مضر پڑتا ہے، ایک بات کو اچھا سمجھتے رہنے اور اس پر کاربند نہ ہونے سے انسان کی قوت عمل رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی جاتی ہے، اور اس شخص کو اصل لطافت بجائے عملی زندگی کے خیالی زندگی میں آنے لگتا ہے، یہاں تک کہ جب ان نیک ارادوں پر عمل کا وقت آتا ہے، تو عموماً وہ اس امتحان میں بری طرح ناکام رہتا ہے، رڈس کی ایک لیڈی کا قصہ جمیس نے لکھا ہے، کہ ایک مرتبہ شب کو ایک تھیسٹر کے تماشہ میں بعض درد انگیز مناظر دیکھ کر وہ ضبط نہ کر سکی، اور اس پر رقت طاری ہو گئی، ادھر اس کی آنکھوں سے سیل اشک جاری تھا، ادھر رفیق القلب کی گاڑی کا کوچوان، جس کے پاس کافی سرمائی پوشش نہ تھی، برتانی سردی سے اینٹھ رہا تھا، یہاں تک کہ سردی کھاتے کھاتے مر گیا، لیکن اس سید زخاتون کو خیالی دفرضی ہمدردی کی محویت میں عملی و حقیقی ہمدردی کی طرف توجہ تک نہ ہوئی، یہی حال ان تمام لوگوں کا ہوتا ہے، جو بکثرت ناول پڑھتے یا تھیسٹر دیکھتے رہتے ہیں، ان کے دلوں میں رحم و ہمدردی کے جذبات بار بار پیدا ہوتے ہیں، لیکن چونکہ کبھی ان چیزوں کے برتنے کا اتفاق نہیں ہوتا اس لیے ایسے لوگ بالکل بے عمل ہو کر رہ جاتے ہیں، ان کے گھر میں کھانے

کو نہیں، اور انھیں اپنے ہیرہ کی جفاکشی و جفاکشی و خوش تدبیری کی داد دینے سے اتنی فرصت نہیں ملتی، کہ خود ہاتھ پیر بلائیں، ان کے خاص اغراض ان کی اعانت و دست گیری کا منہ تک رہو ہیں، لیکن وہ شب گذشتہ کے تماشہ والے ہیرہ کی فیاضی و ایتبار کی داد دینے میں مست و غرق ہیں، اور اپنے فرائض سے غافل، اس مرض کا علاج یہ ہے کہ دل میں جتنے نیک جذبات ہوں، ان کو کچھ نہ کچھ عملاً بر تو ضرور، اگر کوئی اور موقع نہیں ملتا، تو کم از کم اپنے نوکروں یا اپنے چھوٹوں سے خندہ روئی کے ساتھ کوئی بات ہی کر لیا کرو، کسی طالب علم کے سبق ہی یاد کرانے میں چند منٹ صرف کر دیا کرو، کہ قوتِ عمل بالکل زندگیاں دو نہ ہونے پائے،

(۴) اگر کوئی شخص صاحبِ عزم ہے، اور تخیلاتِ اعلیٰ رکھتا ہو، لیکن اسے اپنے بلند حوصلوں کے اظہار کا موقع نہیں ملتا اور یہ اندیشہ لگا رہتا ہو کہ موقع آزمائش پر کیا نہ ثابت ہو، تو اسے چاہیے کہ اپنی روزانہ زندگی میں ضرور کوئی نہ کوئی فعل اپنی عادت اور اپنے مزاج کے خلاف کر لیا کرے، صرف اس لیے کہ قوتِ ارادی میں حرکت قائم رہے، مثلاً پہینے میں دو ایک وقت کھانے کا ناغہ کر دے، سونے کے وقت معین کر کے ایک آدھ مرتبہ ایسا کرے کہ اس وقت پلنگ پر نہ جائے، دسترخوان پر ایک بڑی لذیذ و مرغوب غذا موجود ہو، لیکن کبھی کبھی ایسا بھی کر کے دیکھے کہ اس کی طرف ہاتھ نہ بڑھائے بازار میں کھل رہا ہو سامنے دوکان پر ایک خاص شے، جلب نظر کر رہی ہو اور جیب میں قیمت بھی موجود ہو، لیکن کبھی کبھی اپنی طبیعت پر جبر کر کے اس کے قصد خریداری کو ملتوی

کردے، بظاہر یہ بہت چھوٹی اور آسان چیزیں معلوم ہوتی ہیں، لیکن انہیں حقیر افعال کا مجموعہ ایک عظیم الشان طاقت ہوتا ہے جس وقت آزمائش کی گھڑی آئی، اس وقت کھل کر رہے گا کہ محض زبانی جمع خرچ کرنے والے کتنے بودے اور نئے نکلتے ہیں، اور جس شخص نے اپنی روزانہ زندگی کی چھوٹی چھوٹی باتوں میں اپنے تئیں ضبط نفس کا خوگر کر لیا ہو، وہ ایک عظیم الشان استقلال، ایک حیرت انگیز استقامت کے ساتھ اپنی جگہ پر قائم رہے گا، جس کی پامردی میں کوئی ترغیب، کوئی تحریش، کوئی تحویف، لغزش و تزلزل پیدا نہ کر سکے گی،

(۵) ترتیب کلام، نہ کہ اہمیت مقصد کے لحاظ سے قانونِ تہود کی سب سے آخری دفعہ یہ ہے کہ جب تک نئی عادت خوب اچھی طرح راسخ نہ ہو جائے، کبھی متنبات کو نہ داخل ہونے دیا جائے، ایسے موقع پر یہ متنبات درحقیقت نہ صرف خدع نفس ہوتے ہیں، بلکہ کتابِ عادت کے حق میں سیم قاتل کا اثر رکھتے ہیں، اگر ہم نے ترکِ بادہ کشی کی نیت کی اور ایک مہینہ تک اس عہد کو نباہا بھی لیکن اس کے بعد ایک مرتبہ جامِ منہ سے لگایا تو یقین رکھنا چاہیے، کہ ایک ماہ محنت یک برباد ہو گئی، اور اب دوبارہ اس حد تک عادت کو راسخ بنانے کے لیے کم از کم ایک آدھ سال کی مدت درکار ہوگی، وہ پرانا گنہگار جو ایک عادت بد پر قنبح ہو کر اسے ترک کرنا چاہتا ہو مگر اس سے قطعی طور پر ایک طویل مدت کے لیے محترز رہنے پر قادر نہ ہو کر اپنے نفس کو یوں سمجھا جاتا ہو کہ "اچھا آج میں اس سے اور لطف اٹھا لوں، کل سے تو پھر ہمیشہ کے لیے تائب ہوتا ہوں" نہایت سحت غلط فہمی

نادانی میں مبتلا رہو، اس کے عزم کی ہر شکست اس کی گزشتہ عادت کو زیادہ
 راسخ اور اس کے نقوش کو زیادہ گہرا کرتی جاتی ہے، ان مجرمانہ مستثنیات کو
 ممکن ہو کر وہ خود بھلا دے، اس کے احباب چشم پوشی کر جائیں، حکومت
 وقت درگزر کر جائے، لیکن خود اسی کے نفس کے اندر، ایک اور عدالت ہے،
 جہاں مروت، عفو، درگزر، چشم پوشی و رعایت کا نام تک نہیں، وہاں اس
 کے اعمال کا ذرہ ذرہ درج رجسٹر ہو رہا ہے اور اس عدالت کے ناگزیر منصفانہ
 تعزیرات سے اسے امن میں رکھنے والی دنیا کی مادی قوتوں میں سے کوئی
 قوت نہیں، یہ عدالت نظام عصبی کے خوردبینی ذرات، سالمات و خلیا کی
 ہے۔ مبارک بلکہ قابل رشک ہیں وہ لوگ جو نظام عصبی کے معیار عدل پر کھرے
 ثابت ہوتے ہیں۔

۱۔ "خلایا" جمع ہے خلیہ کی، یعنی وہ مرد ذرات جو مادہ عصبی کی ترکیب میں شامل رہتے ہیں،
 انہیں انگریزوں میں SI (CELL) کہتے ہیں،

باب (۵)

نفس و فردا نفس

ہم راستہ میں جاتے ہوئے ہیں کہ پیر میں ایک پتھر کی ٹھوکر لگتی ہے اس سے ہمارے چوٹ آتی ہے، اور ہم درد و اذیت محسوس کرتے ہیں، لیکن پتھر بدستور اپنی حالت پر پڑا رہتا ہے، اُسے (ہمارے علم میں) کسی قسم کا درد و دکھ نہیں ہوتا اس باب میں ہمیں اپنی سرشت اور پتھر کی سرشت میں نمایاں فرق نظر آیا،

آپ اپنے کسی دوست کی کامیابی کی خبر سنتے ہیں، تو خود بھی خوش ہوتے ہیں، اپنے کسی عزیز کے ہاں کوئی تقریب مسرت ہوتی ہے، تو خود بھی شریک مسرت ہوتے ہیں، لیکن آپ کے کمرہ میں جو میزکریاں رکھی ہیں، ان کا نہ کوئی دوست عزیز ہے، نہ وہ آپ کی طرح ان خبروں سے مسرت و انبساط حاصل کرتی ہیں،

ہم نے ایک شخص کو آج سے کئی سال پیشتر ایک جگہ دیکھا تھا، آج پھر اس کی صورت نظر پڑی پہلے ہمیں کسی قدر تامل ہوا، لیکن بالآخر ہمیں یاد پڑ گیا۔ اور ہم نے اسے پہچان لیا، لیکن ہمارے مکان کے در و دیوار اس طرح نہ کسی کی نسبت کتے ہیں، نہ انہیں کوئی بات یاد پڑتی ہے

ہر انسان کوئی نہ کوئی بات سوچتا رہتا ہو، جو عالی دماغ انسان ہیں، وہ بڑے بڑے دقیق مسائل پر غور و غوض کرتے ہیں، جو معمولی دماغ کے عام اشخاص ہوتے ہیں، وہ اپنے کھانے پینے، اور ڈھنسنے، پچھلنے، رہنے، سہنے اور شادی بیاہ کی باتوں کو سوچا کرتے ہیں، لیکن ہمارے جسم کے کپڑے، ہمارے مکان کے در و دیوار، ہمارے سامان کے صندوق اور بکس، بڑی یا چھوٹی کسی بات کو بھی نہیں سوچتے۔

ہم اپنے ارادہ سے چلتے پھرتے ملتے جلتے ہیں، اپنی خواہش سے کتاب پڑھتے ہیں، یا کوئی کام شروع کرتے ہیں، لیکن ہماری کتابیں ہماری الماریاں ہماری تصویریں، ہر وقت اپنی جگہ پر جوں کی توں رہتی ہیں، ان میں ارادہ و خواہش کی ہم کوئی خفیف سی علامت بھی نہیں پاتے۔

اس قسم کے مشاہدات سے جو ہر لحاظ اور ہر آن ہمیں ہوتے رہتے ہیں، یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان بہت سے امور میں بے جان و جامد موجودات سے بالکل مختلف ہے

(حیوانات بھی اس حیثیت سے انسان کے شریک ہیں لیکن اس وقت یہیں صرف انسان سے متعلق گفتگو کرنا ہے، اس لیے حیوانات کے خصوصیات سے قطع نظر کئے لیتے ہیں) اور یہ اختلاف صرف جمادات ہی سے نہیں بلکہ خود انسان بھی جس وقت مردہ ہو جاتا ہے، اس میں اور جمادات میں کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا، انسان جب تک زندہ ہے، ہنستا بولتا ہے، چلتا پھرتا ہے، انسان کی لاش سے اس قسم کی توقع کوئی نہیں رکھتا۔

جو شے زندہ انسان کو مردہ انسان اور جمادات سے ممتاز کرتی ہو، اُسے حیات کہتے ہیں، پھر حیات کے دو بالکل مختلف مظاہر ہوتے ہیں، اس کی اس قسم تمام تر جسمانیات سے متعلق ہے، زندہ انسان سانس لیتا ہے، مردہ انسان نہیں لیتا، انسان کا قلب حرکت کرتا رہتا ہے، جمادات کے سرے سے قلب ہی نہیں ہوتا، اس صنف کے امتیازات تمام تر جسمانی ہیں، اور جو علم ان مسائل سے بحث کرتا ہے، اس کا نام عضویات یا علم الاعضاء ہے، ان کے علاوہ بعض دوسری قسم کے امتیازات بھی زندہ و مردہ انسان اور انسان و جمادات میں ہوتے ہیں، جن کی مثالوں سے ہم ابھی روشناس ہو چکے ہیں، جو علم ان غیر مادی مظاہر حیات سے تعلق رکھتا ہے، اس کا اصطلاحی نام نفسیات یا علم النفس ہے۔

گویا حیات انسانی دو مختلف شعبوں میں تقسیم ہوئی، اور اسی کے مطابق حیاتیات کے ماتحت دو مستقل علوم ہوئے، ایک علم کا تعلق اس کے جسمانی و مادی شعبہ سے ہے جس میں اس قسم کے سوالات پر بحث ہوتی ہے، کہ انسان کیونکر پیدا ہوتا ہے اور وفات پاتا ہے؟ کیونکر اس میں نشوونما ہوتا ہے؟ اس کا سلسلہ

نسل کیونکر جاری رہتا ہے؟ نقل و حرکت، مضم، نفس، دوران خون وغیرہ کے افعال کیونکر انجام پاتے ہیں؟ دقت علیٰ ہذا دوسرے علم کا تعلق اس کی غیر ادنیٰ زندگی سے ہے، اور اس میں ان مسائل پر بحث ہوتی ہو کہ انسان عقل و فکر سے کیونکر کام لیتا ہے، لذت و الم انبساط و انقباض سے کیونکر متاثر ہوتا ہے؟ قصد و ارادہ عزیم و خواہش کو کیونکر کام میں لاتا ہے؟ دقت علیٰ ہذا یہی آخر الذکر علم نفسیات سے موسوم ہے۔

جس طرح عضویات میں گوشد با مختلف مسائل سے بحث ہوتی ہو، لیکن سب کا آخری سلسلہ چاکر جسم پر ٹھہرتا ہو، اسی طرح نفسیات میں گو بیسوں مختلف مسائل پر بحث ہوتی ہو، لیکن سب کا آخری تعلق ایک ہی شے سے ہوتا ہے، اس کا نام نفس ہو، دائرہ کے اندر خطوط صمد ہوسکتے ہیں لیکن مرکزی نقطہ ایک ہی ہوتا ہو، دائری نفسیات کا مرکز نفس ہو، اسی طور پر مختلف مسائل متعلقہ گردش کرتے ہیں، گویا حیات نفسی کی روح کو نفس کہتے ہیں۔ جسم کی فعلیت کو زندگی کہتے ہیں، نفس کی فعلیت کا اصطلاحی نام شعور ہے، ہم جو کچھ سنتے ہیں، دیکھتے ہیں، سوچتے ہیں، یاد کرتے ہیں، خیال کرتے ہیں، کسی چیز کو پسند کرتے ہیں، کسی کو ناپسند کرتے ہیں، کسی بات پر خوش ہوتے ہیں، کسی پر ناخوش ہوتے ہیں، کسی امر کا ارادہ کرتے ہیں کسی ارادہ سے باز رہتے ہیں، اسی طرح کے تمام افعال و کیفیات کا مجموعی نام شعور ہے، ہم کسی مسئلہ کو سمجھتے، یا ایک شعوری کیفیت ہوئی کسی منظر کو ہم نے دیکھا یہ دوسری شعوری کیفیت ہوئی، کسی بات پر ہمیں غصہ آیا یہ تیسری کیفیت شعوری ہوئی، یہ تمام کیفیات گویا ہم بالکل مختلف ہیں، تاہم یہ سب شعور ہی کی مختلف صورتیں۔

جیسے مادہ بے شمار مظاہر و صورتوں میں جلوہ گر ہو سکتا ہے، اسی طرح شعور کے اشکال و مظاہر حد شمار سے خارج ہیں، لیکن باوجود اس کے جس طرح خواص مادہ کو چند متعین عنوانات کے ماتحت تقسیم کر لیا گیا ہے اور انہیں کی مطابقت میں مختلف ادبی علوم بھی قائم ہو گئے ہیں، مثلاً مادہ کے خواص طبعی ہیں، ان کے طبیعیات میں بحث کی جاتی ہے، خواص کیمیائی ہیں، ان سے کیمیائیات میں بحث ہوتی ہے، وغیرہ، اسی طرح گوشور کے جزئی مظاہر و اشکال بے شمار ہیں، تاہم یہ لحاظ نوعیت وہ صرف چند عنوانات کے تحت میں رکھے جاسکتے ہیں فعلیت شعور کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم کوئی چیز دیکھتے ہیں، کوئی آواز سنتے ہیں، کسی بات کو سوچتے ہیں، کسی مسئلہ کو سمجھتے ہیں، کسی واقعہ کو یاد کرتے ہیں، کسی بحث سے نتیجہ نکالتے ہیں، کسی شے کو پہچانتے ہیں، یہ سب ایک قسم کے افعال ہوئے، ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان افعال سے محض ہمارے علم یا اطلاع یا واقفیت میں اضافہ ہوتا ہے، ان افعال میں براہ راست کوئی درد و غم، یا لطف و انبساط نہیں ہوتا، ان کے نتائج و عواقب بے شمار ہمارے لیے نشاط انگیز ہوتے ہیں۔ لیکن براہ راست ان افعال سے محض ہمارے واقفیت یا علم ہی میں اضافہ ہوتا ہے، ریاضی کا سوال ہم کل تک یہ سمجھتے تھے کہ فلاں قاعدہ سے حل ہو سکتا ہے، آج معلوم ہوا کہ جسائے اس کے دو سے قاعدہ سے نکلے گا، اس سے محض ایک بات ہمیں معلوم ہوئی، اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوا، پہلے ہمیں خیال تھا کہ آج ہمیں کی پہلی تاریخ ہے، ابھی یاد پڑا کہ پہلی تاریخ تو کل ہو گئی، آج دوسری

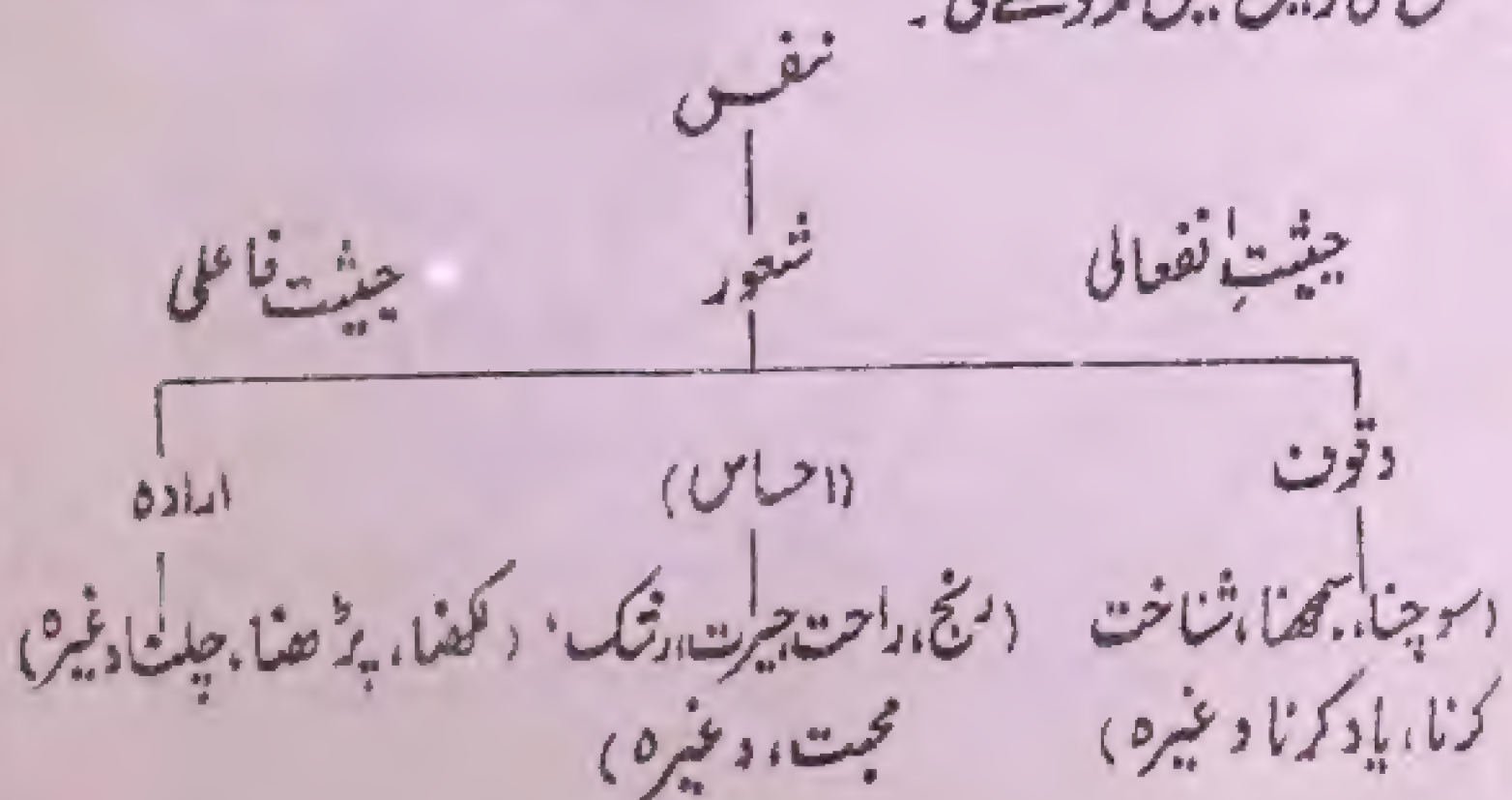
ہی اس میں بھی محض ایک بات ہمیں یاد آگئی، اس سے زائد کچھ نہیں ہوا، ہمارے
سامنے دو چیزیں آئیں، اور ہم نے بتایا کہ ان میں ایک سرخ ہے اور ایک
سبز، اس میں اس کے سوا کچھ نہیں ہوا کہ ہم نے تمیز یا شناخت سے کام
لیا، ان افعال کے نتائج سے ہمارے اوپر جس قسم کا بھی اثر پڑے، وہ ایک
علاحدہ سوال ہے، نفس ان افعال میں اس سے زائد کچھ نہیں کہ علم یا ذات
میں اضافہ ہوا، اس طرح کے سارے افعال کا مجموعی نام وقوف ہے،

دوسری صورت ان کیفیات ذہنی کی ہے، جو ہمارے لیے براہ راست بالذات
مسترت آئیں یا درون بگیز ہوتی ہیں، ہم راستہ میں جاتے ہوئے ہیں، اور پتھر کی
ٹھوکر لگ جاتی ہے، تو اس جوت سے فی الفور بلا واسطہ تکلیف ہوتی ہے، اپنی
کامیابی کی خبر سنتے ہی تو خوشی ہوتی ہے، اپنے کسی عزیز یا دوست کی خبر وراثت
معلوم ہوتی ہے، تو رنج ہوتا ہے، کوئی شخص اشتعال بگیزات کرتا ہے، تو غصہ آتا
ہے، کوئی درہشت ناک منظر سامنے آتا ہے تو دل میں ڈر معلوم ہونے لگتا ہے، غرض
اسی طرح رنج، راحت، درد و حسرت، الم و لذت، خوف و ہیبت، غضب و
اشتعال، حسد و رشک، محبت و الفت، نفرت و عداوت وغیرہ کی بے شمار کیفیات
جو پیش آتی رہتی ہیں، اور جن سے بلا واسطہ و براہ راست کسی طرح کی خوشگواہی
یا ناگواہی پیدا ہوتی رہتی ہے، ان کا مجموعی نام احساس ہے،

یہ دونوں صورتیں یعنی وقوف و احساس کی، ایسی ہوتی ہیں جن میں ہم محض
متاثر رہتے ہیں، اُن میں نفس کی حالت محض انفعالی ہوتی ہے، کان میں آواز
آئی، اور لامحالہ ہم نے سنا، آنکھ کے سامنے ایک شے آگئی اور باصرہ خواہ مخواہ اس

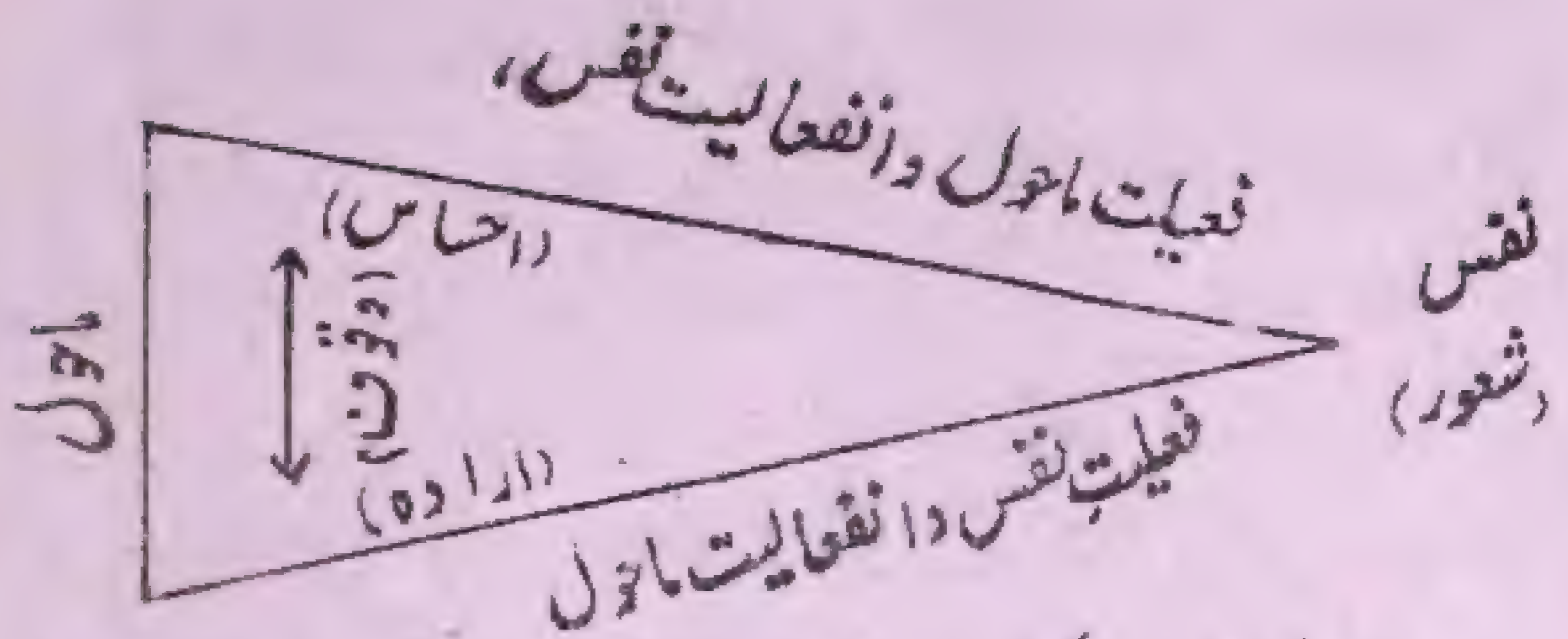
متاثر ہوا، کوئی مضحک واقعہ نہ، اور خود بخود اس پر ہنسی آگئی کسی سخت حادثہ کی خبر ملی، اور از خود آفسونکل پڑے، غرض یہ تمام کیفیات بغیر ہمارے قصد ارادہ کے از خود ہمیں پیش آتی رہیں، لیکن ان کے علاوہ کچھ ایسی کیفیات بھی ہمارے تجربہ میں آتی رہتی ہیں جن میں نفس انسانی بجائے متاثر ہونے کے موثر ہوتا ہے بجائے اثر قبول کرنے کے اثر ڈالتا ہے، ان میں ہماری حیثیت بجائے انفعالی ہونے کے فاعلی ہوتی ہے، بات چیت کرنے کو ہمارا جی چاہتا ہے، اور ہم اپنی خواہش کے بولتے ہیں، کہیں جانے کی ضرورت ہوتی ہے، اور اس قصد سے اٹھتے ہیں، لکھنے کا کام ہوتا ہے، اور ہم اپنے قصد و ارادہ سے قلم ہاتھ میں لیتے ہیں، یہ کام صورتیں ارادہ کی ہولیں۔

دقوت، احساس اور ارادہ کی ان ہر سہ کیفیات کے مجموعہ کا نام شعور ہے، شعور کے عناصر اصلی یہی تین ہیں، اور جو بھی شعوری کیفیت ہوگی، وہ انہیں عنوان بنا سہ گانہ میں کسی کے ماتحت آ سکتی ہے، نقشہ ذیل سے شعور اور ان کیفیات کے تعلق کی توضیح میں مدد ملے گی۔



مفہوم بالا کی تشریح ایک دوسرے پر ایہ میں بھی کی جاسکتی ہے، زندگی نام ہو اس خاص تناسب و توازن کا جو کسی جسم اور اس کے ماحول کے درمیان پایا جاتا ہے، جسم کی گرمی اور فضا کی گرمی میں جب تک تناسب قائم ہے، انسان زندہ ہے، جسم کی ضروریات اور عناصر کائنات میں جب تک توازن قائم ہے، زندگی بھی قائم ہے، اسی طرح شعور بھی اس خاص تناسب و توازن کا نام ہے جو نفس اور اس کے ماحول میں پایا جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہئے، کہ نفس اور ماحول کے درمیان ہر وقت باہمی تاثیر و تاثر، فعل و انفعالات کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور اس کا نام تادقیقہ انسان اس پر مطلع ہوتا ہے، شعور ہے۔

اس تطابق و توازن کی ممکن صورتیں دو ہیں، ایک یہ کہ نفس بہ طور مؤثر و عامل کے اپنا اثر ماحول پر ڈالے، دوسرے یہ کہ یہ طور متاثر و معمول کے ماحول سے خود اثر قبول کرے، ترتیباً دوسرا جزو پہلے پر مقدم ہوتا ہے، ذہن کی بالکل ابتدائی حالت ایک فعالی حالت ہوتی ہے جس میں وہ ماحول سے کسی قسم کی ناگواری یا خوشگواہی کا اثر قبول کرتا ہے، اسے احساس کہتے ہیں، اس کیفیت سے متاثر ہو کر نفس خود کچھ عمل کرنا چاہتا ہے، اس کیفیت فاعلی کا نام ارادہ ہے، لیکن ارادہ کو وجود میں لانے کے لیے محض احساس کافی نہیں، بلکہ ماحول کا ادراک اور مختلف اشیاء میں اختیار بھی ضروری ہے، شعور کی اس تیسری کیفیت کا نام وقوف ہے، گویا وقوف اس کیفیت شعوری کا نام ہے، جو نفس کی فعلیت و انفعالیات کے درمیان ایک رابطہ و واسطہ کا کام دیتی ہے، اسے نقشہ ذیل میں یوں رکھ سکتے ہیں۔



بعض حکماء کا اس سے کسی قدر مختلف یہ خیال ہو کہ دقوت، احساس پر موقوف اور اس سے موخر نہیں، بلکہ اس کی شرط اور اس پر مقدم ہو۔ اس نظریہ کے مطابق فعلیت ماحول کا سب سے پہلا اثر انسان پر یہ پڑتا ہے کہ اس کو کسی قسم کا علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے، اس سے اس پر ناگواری یا خوشگواری کا اثر ہوتا ہے، یہ احساس ہوا اس کے بعد اس احساس کو قائم رکھنے یا اس کے دفع کرنے کا قصد کرتا ہے، اور یہ ارادہ ہی اس نظریہ کی توضیح نقشہ ذیل سے واضح ہوگی :-

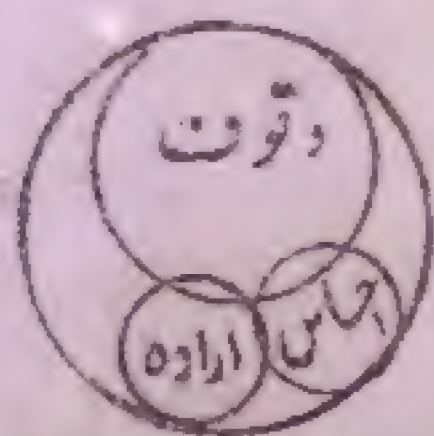
(کسی شے کا علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے)

ماحول	فعلیت	(یعنی دقوت)	الفعالیات
		(اس سے انقباض یا انبساط پیدا ہوتا ہے)	
		(یعنی احساس)	
		(بہ طور نتیجہ کے نفس میں تحریک عمل پیدا ہوتی ہے)	

(یعنی ارادہ)

شعور کی تحلیل مختلف حکماء کے نظریات کے مطابق مختلف پیرایوں میں کی جا چکی، اس تحلیل کا یہ مفہوم ہرگز نہیں کہ وقوت، احساس و ارادہ و تہمتہ بھی کبھی ایک دوسرے سے بالکل الگ، تجربہ میں آتے رہتے ہیں، حقیقت ایسا ہونا عملًا ناممکن ہے، ایسا کوئی ارادہ نہیں ہو سکتا، جس میں وقوت و احساس کی خفیف آمیزش نہ ہو، ایسا کوئی وقوت نہیں ہو سکتا، جس میں احساس و ارادہ کی جھلک نہ موجود ہو، ایسا کوئی احساس نہیں ہو سکتا، جو وقوت و ارادہ کے عناصر سے یکسر پاک ہو، ہر شعوری کیفیت میں دوسری کیفیت شعوری کا کسی نہ کسی حد تک پایا جانا ضروری ہو، البتہ ان کا جزو اس میں اس قدر خفیف ہوتا ہو کہ علمی ضروریات کے لیے اسے نظر انداز کر دیا جاسکتا ہو، اور جس کیفیت کا جزو نمایاں ہوتا ہو اسی سے اس صنف شعور کو موسوم کرنے لگتے ہیں، جس کیفیت میں ارادہ کا جزو غالب ہوتا ہو اُسے ارادہ کہتے ہیں۔ جس میں وقوت کا پہلہ بھاری ہوتا ہو، اسے وقوت کہتے ہیں۔ جس میں احساس کا حصہ قوی ہوتا ہو، اسے احساس کہتے ہیں۔

نفس واقعہ کے لحاظ سے ہر شعوری کیفیت کی تصویر اثر کال فیل میں سے کسی شکل میں ہوتی ہے۔



اس کل کیفیت کو وقوت ہی کہیں گے۔ اسکا مجموعی نام احساس ہی ہوگا۔ اس سلسلہ میں ہر شعور کا حلقہ ہوگا

رنگ کا وجود رنگین اشیاء سے الگ کبھی خارج میں نہیں پایا جاتا، تاہم رنگ کا مستقل وجود ہر شخص کو تسلیم ہو، خوشبو کا وجود کبھی خوشبودار چیزوں سے علیحدہ تجربہ میں نہیں آ سکا ہو۔ بایں ہمہ سب کو اس کا مستقل ذاتی وجود مسلم ہو اس طرح نفس کے یہ عناصر تحلیل گو کبھی عللاً و اقلتہ ایک دوسرے سے بالکل علاحدہ موجود نہیں ہوتے، تاہم نفسیات میں سہولت تفہیم کے لیے ان کا وجود ایک دوسرے سے الگ فرض کر لیا گیا ہو، صحیح معنی میں یہ مفردات نفس میں اجزائے نفس نہیں۔

ایک بچہ گر پڑتا ہو، اور اس کے پیر میں چوٹ آتی ہو، اس کے درد ہوتا ہو، اور وہ چلاتا ہو، درد ہونا یہ کھلی ہوئی مثال احساس کی ہو۔ بایں ہمہ قوت ارادہ کے عناصر بھی سرے سے غائب نہیں وہ جانتا ہو کہ درد پیر میں ہو رہا ہو ہاتھ یا سر میں نہیں ہوتا، اس کا یہ جانتا، اور پیر کی تعین کرنا وقت کی فعالیت ہو، ساتھ ہی وہ پیر کو سہلانے لگتا ہو، یا پیر کو پکڑ لیتا ہو، اس قسم کی حرکات ارادہ کی ماتحتی میں اس سے صادر ہوتی ہیں، اسی طرح شعور کی ہر کیفیت میں دوسری کیفیات لازمی طور پر شامل رہتی ہیں۔

کیفیات شعوری کی جو مثالیں اد پر گذر چکیں، ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہو کہ ہر شعوری کیفیت میں خصائص ذیل ضرور پائے جاتے ہیں۔

(۱) توجہ کسی شے کے شعور میں آنے کے معنی یہ ہیں کہ ہم ادھر متوجہ اور مخاطب ہیں،

جو شے توجہ میں نہیں آتی وہ شعور میں بھی نہیں آ سکتی، کسی شے کی جانب سے بالکل غیر متوجہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے

متعلق کوئی شعوری کیفیت نفس میں موجود نہیں،

(۲) تمیز:- اگر دنیا کی ہر شے بالکل یکساں ہو تو شعور سے پیدا ہی نہ ہو، کائنات میں جو تبدیلیاں ہر آن ہوتی رہتی ہیں، ان کی مطابقت میں شعوری کیفیات بھی پیدا ہوتی رہتی ہیں کسی شے کے زیر شعور آنے سے مراد یہ ہو کہ ہم نے دوسری چیزوں سے اُسے ممتاز و متمایز کیا، یہ تفریق و امتیاز، شعور کا جزو غیر منفک ہے۔

(۳) تشابہ:- کوئی شے جو ہمارے ذخیرہ، شعوری سے قطعاً بیگانہ و غیر متعلق ہو، شعور میں نہیں آ سکتی، ضرور ہو کہ جو شے ہمارے جدید تجربہ میں آئے، اُسے شعور کی کیفیات سابقہ سے مناسبت و تعلق ہو، جس شے کو تجربات سابقہ سے کسی قسم کا تشابہ و اشتراک نہ حاصل ہو، اس کا وجود نفس کے لیے مؤہم ہے۔

کائنات کی ہر شے اگر سرخ ہی ہو، تو سرخی کا کوئی مفہوم ہی ہمارے ذہن میں پیدا نہ ہو، اس لیے کہ اُس صورت میں سرخی کو عدم سرخی سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہ ہوگی، عربی کی ایک مثل ہو کہ ہر شے اپنے صند سے پہچانی جاتی ہو، اس کے یہی معنی ہیں، ساتھ ہی اگر ایک نامعلوم شے کسی معلوم شے سے مطلق کوئی مناسبت و تعلق نہیں رکھتی، تو وہ بھی ہمارے علم میں نہیں آ سکتی اور ہمیشہ نامعلوم رہے گی۔

باب (۶)

ماہیت جذبات

کسی شے کی ماہیت ذہن نشین کرانے کے دو طریقے مروج ہیں، ایک یہ کہ جس شے کا ناظرین سے تعارف کرانا مقصود ہو، اس کی جنس و فصل تلاش کر کے تعیمات مجرودہ کے ذریعہ سے، اس کی ایک منطقی تعریف ترتیب دی جائے، دوسرے یہ کہ مختلف مادی مثالوں کی مدد سے اس کی تصویر نظر کے سامنے آئی جائے۔ پہلی صورت میں انسان ساکت و خاموش ہو جاتا ہے لیکن اس سے ذہن میں کوئی صاف مفہومی کیفیت نہیں پیدا ہوتی اور انسان گویا ہار کر اور تھک کر چپ ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے دوسرے طریقہ کو ضبط ہرطبی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس سے مخاطب کی دلی تشفی ہو جاتی ہے اور اس کا ذہن اصل مسئلہ کی کیفیت کو پورے طور پر احاطہ کر لیتا ہے، ان اوراق میں عموماً اسی دوسرے طریقے سے کام لیا گیا ہے، اور ماہیت جذبات کے بیان میں بھی اس پر یہ

پر عمل رہی گا۔

ساحل بحر پر ایک جہاز کی آمد ہو، بندرگاہ کے پلیٹ فارم پر انتظار کرنے والوں کا ایک ہجوم ہو، اور جہاز ہو کہ کسی طرح آ نہیں چکتا، اتنے میں بندرگاہ کا ایک افسر مضطر دسرا سیمہ یہ خبر سنا تا ہو، کہ جہاز فلاں مقام پر ایک چٹان سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گیا، اور تنہا جہاز ہی نہیں ڈوبا، سب مسافروں کو لے کر ڈوبا، بجانے کی کوئی کوشش کامیاب نہ ہو سکی الفاظ کا ہوا میں گونجنا تھا، کہ نبح کی وضع و ہیئت میں نمایاں تغیرات پیدا ہو گئے جو لوگ بے فکری کے ساتھ ٹہل رہے تھے، اب اپنی اپنی جگہ پر ٹھٹھک کر کھڑے ہو گئے، جو فراغت و اطمینان سے لیٹے ہوئے تھے، گھبرا گھبرا کر اٹھ کھڑے ہوئے اور جو ہنسی مذاق میں مصروف تھے، دفعۃً بے قرار ہو گئے۔ غرض مجمع کا ایک نیا منظر قائم ہو گیا، لیکن جماعت کے مجموعی تغیرات سے قطع نظر کر کے یہاں دیکھنا صرف یہ ہو کہ افراد پر فردا فردا کیا اثر پڑا، سہولت کے لیے افراد میں سے صرف چار کا انتخاب کر لینا کافی ہو گا، یہ چار اپنے تاثرات نفسی کے لحاظ سے گویا سارے مجمع کے نمائندے ہیں، اب ذرا دیکھئے، واقعہ ایک ہی ہو، مگر چاروں پر الگ الگ اثر پڑتا ہو، ایک صاحب شدت سے گراں گوش ہیں وہ بالکل غیر متاثر معلوم ہوتے ہیں، مجمع کی طرف پشت کئے ہوئے ایک گوشہ میں کوچ پر جس طرح پہلے لیٹے ہوئے تھے، اب بھی بہ اطمینان لیٹے ہوئے ہیں ایک اور صاحب جو انہی وضع اور شکل سے کہیں باہر کے باشندے معلوم ہوتے ہیں خبر کو سنتے ہیں، مگر کچھ زیادہ متاثر نہیں معلوم ہوتے ٹھٹھکتے ٹھٹھکتے ایک ذرا دیر کے لیے

ٹھٹھک کر خبر کو سننے لگے تھے، اور چہرہ بھی غمگین بنا لیا تھا، لیکن اب پھر بدستور ٹھہل رہی ہیں، ایک صاحب البتہ حقیقتاً مغموم نظر آ رہا ہے، خبر کو سن کر بے اختیار رو پڑے تھے، اور اب تک آئینہ خشک نہیں ہوئے ہیں، چوتھے صاحب کی حالت سب سے زیادہ دردناک ہے۔ خبر سنتے ہی ایک چیخ ماری، غش کھا کر زمین پر گرے اور ہوش آنے کو تو اب آ گیا، لیکن جو اس اب بھی بجا نہیں، آئینہ کھوں میں اندھیرا چھا رہا ہے، سارا جہان نظروں میں تیرہ دتار ہے، اور کیسبہ ہے کہ فرط غم و شدت الم سے پھٹا جا رہا ہے۔

ادھر تو یہ ہو رہا ہے، اتنے میں آوازیں آتی ہیں کہ بندرگاہ کے گودام میں آگ لگی، اور صاحب جو سماعت سے محروم تھے، اب بھی مجمع کی طرف پشت نہ کئے بے حس و حرکت لیٹے ہوئے ہیں، چوتھے صاحب جو زار و قطار روئے اور چیخ مار مار کر ماتم کرنے میں لگے ہوئے تھے، بدستور اپنی حالت میں گرفتار ہیں، اور یہ آوازیں گویا ان کے کان میں پڑ ہی نہیں رہی ہیں، تیسرے صاحب جو جہاز کی بربادی پر روئے تھے، آگ کی خبر پا کر کچھ دیر تو کھڑے سوچتے رہے، مگر اب دوسروں کو آگ بجھانے کے لیے دوڑتے دیکھ کر خود بھی اسی طرف قدم اٹھا رہی ہیں، دوسرے صاحب جو پہلی باریوں ہی متاثر ہوئے تھے، اب کی بے اختیار ہو کر دوڑے ہیں، اور آگ کے بجھانے میں سب سے آگے آگے ہیں، یہ خارجی تاثرات تھے، ان کے معنی کی تلاش، ان کی اندرونی نفسی کیفیات میں کرنا چاہیے، جو صاحب دونوں مثالوں میں بالکل غیر متاثر رہے، ان کے عدم تاثر سے ظاہر ہے کہ وہ شدت سے گراں گوش تھے، اس لیے انھیں واقعات کی اطلاع

ہی سرے سے نہیں ہوئی، دوسرے صاحب جو غیر ملکی تھے، انھیں اس ملک والوں سے نہ کوئی خالص تعلق دہمردی، اور نہ ان کے عزیز یا دوست جہاز پر تھے، وہ بندرگاہ پر اپنا مال چھڑانے کی غرض سے آئے تھے، جہاز کے ڈوبنے اور زبانی جانوں کا ضائع ہونا سن کر انسانی ہمدردی کی بنا پر تھوڑا بہت بیخ ضرور ہوا لیکن صدمہ کا کوئی اثر نہیں پڑا، البتہ گودام میں آگ لگنے کی خبر سن کر بے تحاشا اس کے بکھانے کو دوڑے، کہ حضرت اپنا جو مال چھڑانے آئے تھے، وہ اسی گودام میں تھا، چوتھے صاحب کو جو غش پر غش آنے شروع ہو گئے تھے، اس کا داز یہ یہ ہو کہ ان کا جوان لڑکا اپنی تعلیم ختم کر کے کئی سال کے بعد اسی جہاز پر وطن آ رہا تھا واپس، باپ کی نظر میں بچہ محبوب تھا، اور ساری توقعات اسی کے دم سے وابستہ تھیں، ان کے صدمہ کی کوئی حد نہ تھی، آگ کی خبر ان کے لیے سنی آن سنی رہی، قیسرے صاحب کے ایک عزیز دوست اسی جہاز پر سوار تھے، اور یہ انھیں کو لینے آئے تھے، دوست کی موت کو خبر سن کر بیخ و صدمہ میں مبتلا ہوئے، آگ کی خبر سنی، تو پہلے تو اپنے شدید تر صدمہ کے سامنے اس خبر سے بے خبر رہی، پھر جب دوسروں کو دوڑتے اور بکھاتے دیکھا، تو خود بھی گویا سوتے سے چوٹنے اور آگ بکھانے دوڑے،

ان مثالوں سے جذبہ کے خصوصیات ذیل حاصل ہوتے ہیں:-
 (۱) جذبہ کے وجود کے لیے ایک وقتی کیفیت کا وجود لازمی ہے، جو شخص

۱۔ علم و قوت کے لیے جیسا کہ ایک گذشتہ باب میں اشارہ کیا جا چکا ہو، یہ ضروری نہیں

قوت سماعت سے بے بہرہ تھا، اسے جہاز کے ڈوبنے اور آگ لگنے کا کوئی علم و وقوف ہی نہ ہو سکا، اس لیے اس پر کسی قسم کا جذبہ بھی نہیں طاری ہوا۔

(۲) جذبہ کی قوت اُس تعلق کے متناسب ہوتی ہے، جو نفس اور مہیج کے درمیان ہوتا ہے، انسان کا تعلق جس جذبہ انگیز واقعہ سے اسے یہاں اصطلاحاً مہیج کہا گیا ہے، جتنا زیادہ قوی اور گہرا ہوگا، اسی نسبت سے وہ اس جذبہ سے متاثر بھی زائد ہوگا، اگر تعلق کم ہوا تو جذبہ کا اثر بھی کم ہوگا، اور تعلق زیادہ ہوا تو جذبہ کا اثر گہرا ہوگا، جن صاحب کو اپنے جوان نور نظر کے واسطے سے، جہاز کی سلامتی سب سے زیادہ عزیز تھی، انھیں کورس کی فرقائی پر، غم بھی سب سے زائد ہوا، اور جن اجنبی کو تعلق سب سے کم تھا، انھیں مہیج بھی برائے نام ہی ہوا، دوسرے صاحب کا تعلق جہاز کی سلامتی سے جس درجہ کا تھا، اُسی درجہ کا غم بھی انھیں ہوا۔

(۳) ہر جذبہ کے وجود کے لیے لازم ہو کہ اُس وقت نفس کسی قوی تر جذبہ سے مغلوب نہ ہو۔ مثال بالا میں جس شخص کو فرق جہاز پر سب سے زیادہ صدمہ پہنچا تھا، وہ آگ کی خبر سے بالکل غیر متاثر رہا، بسبب صرف اس قدر ہے کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۳) کہ خارج ہی سے حاصل ہو رہا ہو، بلکہ خود مراکز عصبی کی براہ راست تحریکات سے جو کیفیات حاصل ہوتے ہیں، انھیں بھی علم و وقوف کے تحت میں رکھ سکتے ہیں۔

اس خبر کے وقت وہ ایک قوی تر جذبہ سے مغلوب تھا، اور قوی جذبات کے سامنے ضعیف جذبات غیر موثر رہتے ہیں، جس طرح آفتاب کی روشنی کے سامنے بجلی کی روشنی ماند رہتی ہے، باقی دونوں شخصوں کی کیفیات بھی ظاہر ہیں۔

(۴) جذبہ اور ثبوت میں نسبت معکوس پائی جاتی ہے، جذبہ اور ثبوت اگرچہ ایک دوسرے سے قطعاً علاحدہ نہیں ہو سکتے، تاہم اپنی نوعیت سے یہ دونوں گویا ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں، یعنی نفس جس وقت جذبات قوی سے جتنا زیادہ متاثر ہوتا ہے، اسی نسبت سے اُس وقت اس کے قوائے فکر یہ و عقلیہ مضطرب رہتے ہیں یہ اسی قانون طبعی کا نتیجہ ہے کہ انسان شدتِ پاس و غم میں خود اپنی جان و مال کو تلف کر ڈالتا ہے، پرانے شگون کے لیے اپنی ناک کاٹ ڈالتا ہے، طیش و غضب میں انجامِ کار پر نظر نہیں دیکھتا، جوشِ عشق میں مجنونانہ افعال کر بیٹھتا ہے، غرض ہر قوی جذبہ کی حالت میں اس سے کچھ نہ کچھ ایسے حرکات ضرور سرزد ہوتے ہیں، جنہیں وہ سکون کی حالت میں مضربِ یقین از کم مہل ضرور سمجھتا، تشیلِ بالا میں جو صاحبِ بیٹے کے غم میں پچھاڑیں کھا رہے ہیں، ان کے سامنے اس وقت کوئی لاکھ عقلی دلائل پیش کرے، لوح و ماتم سے کسی طرح نہیں رک سکتے، گو کچھ عرصہ گزر جانے پر خود اقرار کریں گے کہ عقلی حیثیت سے یہ سب کچھ بے کار ہی تھا۔

(۵۱) تکوین جذبہ کا ایک لازمی جزو، اعضائے خارجی میں کچھ تغیرات کا وقوع ہے، تمثیل بالا میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دیکھنے والوں کو یہ علم کیوں کر ہوا کہ فلاں فلاں انشائیں جذبہ سے متاثر ہوئے؟ نیز یہ کہ اُن میں سے فلاں زیادہ متاثر ہوئے، فلاں کم؟ ظاہر ہے کہ محض ان تغیرات جسمی کے مشاہدہ سے جو اُن افراد میں واقع ہوئے جن لوگوں کی بابت یہ دیکھنے میں آیا کہ بدستور اپنی حالت پر برقرار و ساکن ہیں ان کی نسبت یہ حکم لگا دیا کہ وہ بالکل غیر متاثر رہے۔ اور پھر جس شدت و خفت کے ساتھ افراد کے چہرہ و جسم سے آثار کرب و اضطراب ظاہر ہوئے، اسی نسبت سے اُن جذبات کی شدت و خفت کے مائع ٹھہرائے گئے۔

(۶۱) جذبہ کے طاری ہونے کے بعد انسان اپنے تمام تجربات کو اسی کے رنگ میں محسوس کرتا ہے۔

جذبات کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ جب انسان ان سے متاثر ہو جاتا ہے، تو کچھ عرصہ تک جو شے اس کے سامنے پڑ جاتی ہے، عام اس سے کہ اُسے اس جذبہ سے تعلق ہو یا نہ ہو، اُسے جذبہ ہی کی آنکھوں سے دیکھتا، اور جذبہ ہی کے کانوں سے سنتا ہے، جب غصہ چڑھتا ہے، تو ہر شے پر خور وہ کتنی ہی بے تعلق ہو، بے اختیار غصہ اتارنے کو جی چاہتا ہے، اور اگر کچھ اور بس نہیں چلتا، تو آدمی اپنی ہی چیزیں توڑنے پھوڑنے لگتا ہے، اپنے بالی نوچنے لگتا ہے، یا اپنے منہ پر ملا پنے لگانا شروع کر دیتا ہے، افسردگی کے

عالم میں گرد و پیش کی ہر شے اُداس اور دھندلی نظر آتی ہے اور خوشی کی حالت میں روشن و نشاط انگیز معلوم ہوتی ہے، تمثیل بالا میں، جو شخص فرط غم سے پچھاڑ میں کھارہا ہو، اگر اس حالت میں اس کا کوئی زندہ دل دوست پاس آکر کانے بجانے لگے، تو کیا اس سے اس کے غم میں کچھ بھی تخفیف ہوگی؟ مطلق نہیں! بلکہ سر ہلی آوازوں میں اُسے تلخی محسوس ہوگی، اور سامانِ تفریح اس کے حق میں عذاب بن کر رہے گا۔

جذبہ کے اہم خصائص اجمالاً بیان ہو چکے، ان کی پوری تفصیلی تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ ہی سے کر سکتا ہے، البتہ کچھ مزید تائیدات و صفات آئندہ میں بھی ملیں گی۔

اب دیکھنا یہ ہے، کہ ہر جذبہ کی ترکیب کن عناصر سے ہوتی ہو؟ شاید باطن سے معلوم ہوتا ہے کہ جذبہ کے اجزاء کے ترکیبی حسب ذیل ہوتے ہیں (الف) ایک وقتی کیفیت، یعنی پہچ کا اور اک مثلاً کسی عزیز کی خبر

مرگ، کوئی پر جوش داستان، کوئی مضحک واقعہ۔
(ب) ایک خالص احساسی کیفیت، یعنی حظ یا کرب، انبساط یا انقباض
لذت یا الم کا احساس، مختلف مدارج قوت کے ساتھ۔

(ج) بعض متعین و معروف جسمانی تغیرات مثلاً غم میں آنسو بہنا
غصہ میں قبو ریاں چر رہا جانا، خوشی میں ہنسنے لگنا وغیرہ،

اے مشہور مصرعہ افسردہ دل افسردہ کند انجمنے را۔ اسی کیفیت نفسی کا ترجمان ہو۔

اتنے جزو پر عامی و عالم سب کو اتفاق ہو کر تکوین جذبہ میں انہیں غلبہ تلاش کا وجود ہوتا ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ ہر جذبہ کی ابتدا کیفیت (الف) سے ہوتی ہے، لیکن اب علمائے فن کے درمیان اختلافات اس میں آن کر واقع ہوا ہے، کہ (ب) اور (ج) میں ترتیباً کون جزو و مقدم اور کون موخر ہوتا ہے؟ جس ترتیب سے یہ اجزاء اور ادوار درج ہوئے، عالم خیال میں وہی ترتیب صحیح معلوم ہوتی ہو، اور چند سال پیش تک علمائے نفسیات کا بھی اسی پر اتفاق تھا، یعنی ان کے نقطہ خیال سے تکوین جذبہ کی صورت یہ ہوتی ہے، اور پھر اس وجدانی کیفیت کے معمول کے طور پر کچھ جسمانی تغیرات پیدا ہوتے ہیں، جذبہ کا جو ہر حقیقی وہی وجدانی کیفیت ہو اور یہ تغیرات جسمانی اس کے آثار یا مظاہر ہوتے ہیں، اس نظریہ کے مطابق مثلاً ہم سے جب کوئی گستاخی سے پیش آتا ہے، تو معاً دل میں ایک طرح کا جوش پیدا ہوتا ہے، اور اس کے بعد برو پر بل پڑتے ہیں، علیٰ ہذا خوشی کی بات سن کر معادل میں انبساط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے بعد چہرہ پر ہنس کی علامات ظاہر ہوتی ہیں یا کسی غم انگیز حادثہ کی اطلاع ملتی ہو، اور معاً ہمارے دل رنج کی ایک کیفیت محسوس کرتا ہو، اس کے بعد آنکھوں سے آنسو نکلنے ہیں۔

انیسویں صدی کے ربع آخر تک یہی نظریہ مقبول و مسلم تھا۔
میں دو مشہور پروفیسر جیمز اور ڈاکٹر لینگ نے یہ دعویٰ کیا کہ ترتیبانی

لے ولیم جیمز ہرلڈ یونیورسٹی (امریکا) میں پروفیسر اور اپنے زمانہ میں لغات کا متاثر
(باقی اگلے صفحہ پر)

کے لحاظ سے (ب) کو (ج) پر نہیں، بلکہ (ج) کو (ب) پر تقدم حاصل ہے
 یعنی تائیسرے ہیج سے فوراً ہی نظام جسمانی میں کچھ تغیرات واقع ہوتے
 ہیں، اور ان تغیرات کے بعد اور بطور ان کے معلول کے، نفس ایک
 کیفیت وجدانی سے متحسّس ہوتا ہے، اس نظریہ کے لحاظ سے یہ کہتا
 صحیح نہ ہوگا، کہ چونکہ ہمیں غصّہ آیا، اس لیے ہم مارنے دوڑے، یا چونکہ
 ہمیں سوخ ہوا، اس لیے آنسو نکل آئے، بلکہ صحیح یہ ہوگا، کہ ہم مارنے
 دوڑے، اس لیے غصّہ آیا، چونکہ ہمارے آنسو نکلے، اس لیے ہمیں
 رنج ہوا، چونکہ ہم ہنسے، اس لیے ہمیں خوشی ہوئی، وقتیں علیٰ ہذا۔
 اس کے چند سال بعد ایک فریج عالم نفسیات پروفیسر ریہونے جنہیں
 لینگ کے نظریہ سے اصولاً اتفاق کر کے، ایک ترمیم یہ پیش کی کہ (ب)
 اور (ج) دو مختلف اور مستقلاً علاحدہ کیفیات ہی نہیں، بلکہ ایک ہی
 تصویر کے دو رخ، ایک ہی واقعہ کے دو مظاہر ہیں، اور اس لیے ان
 کے درمیان فصل زمانی ہوتا ہی نہیں، جس کی بنا پر ایک دوسرے پر تقدم
 کہا جاسکے، اب استدرا میں ان نظریات کی شدید مخالفت ہوئی اور بحث
 و تنقید روزِ قدح کا سلسلہ ایک حد تک اب بھی قائم ہے، لیکن علمائے فن
 کی رائے رفتہ رفتہ انہیں نظریات خصوصاً پروفیسر ریہون کی رائے کی طرف

اصحیٰ، اکابر حاشیہ، عالم تھا، سال و نوات ۱۹۱۰ء

۱۵ ڈاکٹر لینگ، کوپن ہیگن یونیورسٹی (ڈنمارک) میں پروفیسر و حضرات کا مشہور عالم تھا

زیادہ جھکتی گئی، اس لیے صفحات آئندہ میں جذبات کی تحلیل و تشریح انہیں کے مطابق کی جائے گی، ساتھ ہی ان نظریات پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں، ان کی اہمیت بھی نظر انداز نہ ہونے پائے گی، اور پہلے تو خود اس نظریہ ہی کی تشریح کرنی ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ آیا کسی جذبہ کی تکوین جسمانی تغیرات کے بغیر اور ان سے علاحدہ ممکن بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہمیں غصہ تو آجائے، لیکن نہ پیشانی پر بل پڑنے پائیں، نہ چہرہ سرخ ہو، نہ نتھنے پھولیں، نہ آنکھیں باہر کی طرف ابھریں، نہ منہ میں کف بھرنے پائے، غرق، غصہ کے آثار کوئی بھی نہ طاری ہونے پائیں، اور غصہ آجائے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ کسی شخص پر دہشت کی کیفیت طاری ہو جائے لیکن بدن پر ریشہ پڑ جانا، تنفس کا تیز ہو جانا، چہرہ کا زرد پڑ جانا، حرکت قلب کی رفتار تیز ہو جانا، یہ کوئی بھی علامات دہشت نہ پیدا ہونے پائیں؟ کیا یہ ممکن ہے کہ دل میں جذبہ مسرت تو پیدا ہو جائے لیکن آنکھوں میں چمک، لبوں پر کراہٹ اور چہرہ پر تازگی کے علامات نمودار نہ ہوں؟

کیا کوئی شخص بھی اپنے تجربہ کی بنا پر ان سوالات کا جواب اثبات میں دے سکتا ہے؟ یہ ٹھیک ہے کہ آثار جسمانی کو علاحدہ رکھ کر، غصہ، دہشت، یا مسرت کا محض تصور یا خیال بآسانی کیا جاسکتا ہے، لیکن سوال اس تصور یا خیال کی بابت نہیں، سوال اصل جذبہ کے متعلق ہے، سوال لفظ و عبارت میں نہ ادا ہو سکے والی اس وجدانی کیفیت کی بابت ہے، جس

پر جذبہ کا اطلاق ہوتا ہے، جذبہ اور جذبہ کا تصور یہ دونوں بالکل متباہن
 چیزیں ہیں، جذبہ کا تصور بے شبہ بلا کسی قسم کے جسمانی تغیر کے پیدا ہو سکتا
 ہے، لیکن خود جذبہ بغیر ان کے پیدا ہونا، کسی طرح ممکن نہیں، معلوم
 یہ ہوا کہ آثار جسمانی کا وجود جذبہ سے خارج اور علاحدہ نہیں، بلکہ جذبہ
 کے اندر ناگواری و خوش گواری کی جو وجدانی کیفیت پیدا رہتی ہو، اس
 کے لیے تغیرات جسمی کے ساتھ ہی ساتھ واقع ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔
 اس کے علاوہ، یہ ایک عام تجربہ ہے کہ جب ہم خاص طرز پر بعض جسمانی
 تغیرات پیدا کر لیتے ہیں، تو بغیر کسی پہنچ خارجی کے، ان آثار جسمانی کے
 متناسب ایک احساسی کیفیت از خود پیدا ہو جاتی ہے جو لوگ تھیسز میں
 کام کرتے ہیں، ان کا بیان ہے کہ جن جذبات کی تصویر ہم الفاظ اور
 حرکات و سکنات کے ذریعے سے حاضرین کے سامنے پیش کرتا چلتے ہیں
 اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اتنی دیر کے لیے ہم میں واقعہ وہی جذبات پیدا
 ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جو شخص اپنی زبان اور جسمانی نقل و حرکت سے قزاق
 کا نمونہ دکھاتا ہو، اس کے دل میں واقعی تھوڑی دیر کے لیے شقاوت و
 تشدد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یا جو شخص ایک بے کسی غمزدہ کا پارٹ
 کرتا ہے، وہ درحقیقت کچھ غمزدہ کے لیے غم و صدمہ سے متاثر رہتا ہو، لے

لے قدیم یورپ میں کیمپلانا می ایک شخص گزرا ہے جو فن فراست و قیادہ شناسی
 کا اہر سمجھا جاتا تھا، اس کی بابت انگلستان کا جادو بیان خطیب برک لکھتا ہے کہ
 (باقی صفحہ ۱۸۲ پر)

یہ سچ ہے کہ بعض مرتبہ اس تجربہ کے خلاف بھی واقع ہوتا ہے، یعنی انسان اپنے اوپر کسی جذبہ کے آثار جسمانی طاری کرنے کے باوجود بھی اس جذبہ سے لذت یاب نہیں ہوتا، لیکن اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جن عضلات و اعصاب کو حرکت میں لانا لازمی ہو وہ اس کی قوت ارادی کے تصرف و دسترس سے باہر ہوتے ہیں، اس لیے ایسے موقع پر کل لازمی جسمانی تحیرات ہو لے ہی نہیں پاتے، پس ان مثالوں کا وجود اس عام تجربہ کے معارضہ میں نہیں، اتنی بات کی تصدیق ایک عامی بھی اپنے ذاتی تجربہ سے کر سکتا ہے، کہ اگر متصل چند منٹ تک اپنی صورت

(صفحہ ۱۸۱ کا بقیہ حاشیہ) * اس شخص کو قیادہ شناسی کے اصول سے کوئی ماہرانہ تدقیق نہ تھی، البتہ اس کو نقالی و محاکات میں کمال حاصل تھا، اس کے باعث جب کسی چاہتا، بلا تکلف اپنی صورت ویسی ہی بنا لیتا، اس کے پاس جب کوئی شخص اپنے قیادہ کی شناخت کرانے آتا، تو اس کا عام دستور یہ تھا کہ جو آثار و علامات اس شخص کے چہرہ پر دیکھتا، وہ یہ ہو رہی اپنے اوپر طاری کر لیتا، پھر اس محاکات سے جو کیفیات وہ اپنے نفس میں محسوس کرتا، وہی اپنے مخاطب کی طرف منسوب کر کے اس کے سامنے دہل دیتا، اور اس طریقہ سے وہ عموماً کامیاب رہتا، اس کے ہر گے ہر کم خود اپنی ذات کے متعلق لکھتا ہو، کہ جب میں کسی غضبناک، مغموں، یا جبری شخص کی صورت کا چہرہ آتارہا ہوں، تو اکثر یہ ہوتا ہو کہ میں خود غضب، غم، و حیرات کے جذبات سے غفلت و غفلت ہونے لگتا ہوں۔ (ما خود از جنس، پر نیل از آن سالکا و جی)

مغموم بنا کر رکھی جائے، تو افسردگی و اداسی خواہ مخواہ محسوس ہونے لگے گی
 اسی طرح اگر کوئی شخص کچھ دیر تک اپنے چہرہ پر بے اشتادہ اور خندہ رُئی
 کے آثار طاری رکھے، تو قلب میں بھی شگفتگی محسوس کرنے لگے گا، یہی کتاب
 میں لکھا ہوا ہے کہ جو شخص روزہ نہیں رکھ سکتا، اسے چاہیے کہ کم از کم اپنی
 صورت ہی روزہ داروں کی سی بنائے رکھے، یہ تعلیم سطحی و سرسری نہیں اس
 کی بنیاد اسی حکیمانہ اصول پر ہے، کہ علامات و آثار خارجی کو اندرونی کیفیت
 و احساسات کے پیدا کرنے میں دخل عظیم ہے اور روزہ داروں کی سی صورت
 بنالینے سے ایک خاصی حد تک وہ سیرت اور کیفیت قلبی بھی حاصل ہو جاتی ہے
 جو روزہ سے مقصود و مطلوب ہے، بعض ائمہ اسلام نے مسلمانوں کو غیر قوموں
 کی وضع اختیار کرنے اور ان کے ظاہری تشبہ سے جو اس تاکید کے ساتھ منع کیا
 ہے، اس کا راز بھی طبع بشری کی یہی خصوصیت ہے۔

اس رسالہ کے مولف کو ایک زمانہ میں ہینیا ٹرم (عمل تنویم) کی مشق تھی،
 ایک روز اس نے ایک کم عمر معمول پر ہینیا ٹرم کر کے اس سے فریاد کی کہ زبان
 خشک ہو جائے، چہرہ زرد پڑ جائے، دل دھڑکنے لگے، جسم میں رعشہ پڑ
 جائے، غرض احکام ہینیا ٹرم کے ذریعہ سے معمول پر تمام علامات خوف طاری
 کر دیئے، لیکن نام خوف یا دہشت کا نہیں لیا، جب معمول بیدار ہوا، اور
 اس سے خواب کی سرگزشت دریافت کی گئی، تو اس نے بیان کیا کہ میں
 کسی چیز سے ڈر گیا تھا، جب یہ دریافت کیا گیا کہ آخر کس شے سے
 ڈر گیا تھا؟ تو اس کے جواب میں وہ بجز اس کے کہ بس خود بخود ایک خوف

سا معلوم ہو رہا تھا اور کچھ نہ کہہ سکا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی طرح وہ آثار جسمانی پیدا کر دیے جائیں، جو حالت خوف میں قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں، تو بغیر کسی واقعی محرک خوف کے خوف کی جذباتی کیفیت از خود وجود میں آجاتی ہے، اور اسی جذبہ خوف پر دیگر جذبات کو بھی قیاس کرنا چاہیے، مگر نیم اور پیناٹزم کے ذریعہ سے بار بار اس قسم کے تجربات کئے گئے، اور بار بار اسی نتیجہ کی تصدیق ہوئی۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ اگر کسی جذبہ کے آثار جسمانی کو روک دیا جائے، تو اس جذبہ کی وجدانی کیفیت بھی سرے سے نہ پیدا ہونے پائے گی، مثلاً کوئی فعل ایسا ہے جو ہمارے دوبرو کیا جاتا ہے، ہمیں بے اختیار غصہ آجاتا ہے، اب کی مرتبہ ہم نے عزم کر لیا، کہ اب وہ فعل جب ہمارے سامنے واقع ہوگا، ہم اپنے اوپر غصہ کی کوئی علامت نہ طاری ہونے دیں گے، اب فرض کرو وہی فعل ہمارے سامنے دوہرایا گیا، لیکن اب کی نہ ہمارا ہاتھ مارنے کو اٹھا، نہ ہم خود اپنی جگہ سے نیم خیز ہوئے، نہ ہماری پیشانی پر ہلکی سے ہلکی شکن پڑی، نہ ہمارے چہرہ کے رنگ میں تغیر ہوا، غرض اگر ہم نے اپنے عضلات پر اس قدر قابو حاصل کر لیا ہے، کہ ہمارے جسم سے غیظ و غضب کی خفیف سی علامت بھی نہیں ظاہر ہونے پاتی، تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر اس کی تصدیق کر سکتا ہے، کہ ایسی حالت میں محض ظاہری نہیں بلکہ انسان کے باطن میں بھی جذبہ کی کوئی احساسی کیفیت نہ پیدا ہوگی

پھر اس نظریہ کی بڑی تائید، مریضوں کے مشاہدات سے بھی نکلتی ہے
ڈاکٹروں کے مشاہدہ میں ایسے صد ہا مریض آچکے ہیں، جن کے بعض
ماہ میں فتور آجائے کے باعث ان پر بعض جذبات کے
اشارہ جسمانی نہ طاری ہو سکے، اور نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں ان جذبات کی
اندرونی کیفیت بھی نہ پیدا ہو سکی، یہاں وہ مثالیں نمونہ کے طور پر
پرہیز ریمو کی کتاب سے لے کر درج کی جاتی ہیں۔

(۱) ایک نوجوان لڑکی ایک مرتبہ، جگر و طحال کے انجماد خون کے مرض
میں مبتلا ہوئی، اس سے عام دوران خون میں جو اثر پڑا، وہ تو پڑا ہی لیکن
اسی کے ساتھ اس کی حیات نفسی میں بھی ایک عجیب انقلاب پیدا
ہو گیا، زندہ دلی کی جگہ افسردگی نے لی، خندہ جبینی و خوش طبعی کے بجائے
مزاج میں چڑچڑاپن آ گیا، پہلے جو چیزیں ہنستے ہنستے لٹا دیتی تھیں،
اب ان سے مسکراہٹ تک نہ آتی، آخر کار یہ بے حسی اتنی بڑھی کہ رفتہ رفتہ
والدین کے ساتھ محبت بھی اس کے دل میں باقی نہ رہی۔

(۲) ایک مجسٹریٹ، حالت صحت میں نہایت دانش مند تھا، ایک
بار جگر کے کسی مرض میں مبتلا ہوا، نتیجہ یہ ہوا کہ آخر کار اس کی حیات
احساسی تقریباً بالکل فنا ہو گئی، غصہ، گرم جوشی، زندہ دلی، ان سب
نے ساتھ چھوڑ دیا، اور گو حسب عادت تماشا گاہوں میں اب بھی جایا
کرتا، لیکن اب ان چیزوں سے اسے مطلق حزن حاصل ہوتا، یہاں
تک کہ وہ اپنے وطن، اپنے گھر بار، اور اپنے اہل و عیال سے گویا

بالکل بے تعلق ہو گیا، اور جب اُن کا ذکر کرتا، تو اس بے تعلق و بے حسی سے کرتا گویا اقلیدس کی کوئی شکل بیان کر رہا ہے۔

غرض، ان تمام شہادات کے مجموعہ سے اتنا تو بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ کیفیات جذبی اور آثار جسمانی کے درمیان تلازم پایا جاتا ہے نیز یہ کہ تلازم نفسی و اثباتی دونوں صورتوں میں موجود رہتا ہے یعنی (الف) جب آثار جسمانی طاری ہوتے ہیں، تو ہمیشہ کوئی کیفیت جذبی موجود ہو جاتی ہے، اور

(ب) جب آثار جسمانی طاری نہیں ہوتے، تو کیفیت جذبی بھی کبھی نہیں موجود ہوتی۔

اسی تلازم کا دوسرا نام نسبتِ تعلیل ہے، تو گویا آثار جسمانی کا علت اور کیفیات جذبی کا معلول ہونا ثابت ہو چکا، اب گفتگو صرف یہ رہ جاتی ہے کہ آیا یہ دونوں واقعات متعاصر ہیں، یا ان میں تقدم و تاخر زمانی بھی پایا جاتا ہے؟

پروفیسر جیمز اور اس کے متبعین یہ جواب دیتے ہیں کہ بیشتر اعضاء جسم متاثر ہو لیتے ہیں۔ اس کے بعد نفس میں احساس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور اس طرح آثار جسمانی کو احساس نفسی پر تقدم زمانی حاصل ہے، گویا ہم کسی کو اس لیے نہیں مارتے، کہ ہم غصہ میں ہوتے ہیں، بلکہ چونکہ مارتے ہیں، اس لیے غصہ میں آ جاتے ہیں، کسی خوفناک شے سے اس لیے نہیں بھاگتے، کہ اُس سے ڈرتے ہیں، بلکہ چونکہ بھاگتے ہیں

اس لیے ڈرتے ہیں، کسی شے کو دیکھ کر اس لیے نہیں ہنستے، کہ حالت مسرت میں ہوتے ہیں بلکہ چونکہ ہنستے ہیں۔ اس لیے مسرور ہوتے ہیں۔

پروفیسر ریو جیسا کہ پیشتر کہا جا چکا ہے، گو نفس اصول سے بالکل متفق ہیں کہ آثار جسمانی کیفیات جذبی کی علت ہی ہیں، اس لیے کہ بغیر اول الذکر کے آخر الذکر کا وجود ممکن نہیں، لیکن وہ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ان دونوں کا وقوع بالکل ایک ساتھ ہوتا ہے جس میں ایک سکند کے آگے پیچھے کو دخل نہیں، وہ کہتے ہیں کہ جس طرح شعور خلایاے ہیج کی حرکت سے علاحدہ، اور اس سے متاخر کوئی شے نہیں، اسی طرح جذبہ اور اس کے آثار جسمانی بھی کوئی متقللاً جداگانہ چیز نہیں بلکہ ایک تصویر کے دورخ، ایک ہی نور کے دو پر تو، ایک ہی علت (یعنی ہیج جذبہ (کنیز) کے دو ہم زمان معلول، اور ایک ہی واقعہ کی (نفسی اور جسمی حیثیات سے) دو تعبیریں ہیں، جن میں سے ایک کو دوسرے سے مقدم و موخر قرار دینا بے معنی ہے۔

اہمیت جذبات کے اس نظریہ پر بعض مشہور علمائے نفسیات نے اعتراضات بھی کئے ہیں، مگر وہ آسانی سے رفع ہو جاتے ہیں، مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ اس نظریہ کے مطابق، مظاہر جذبات کے موضوع کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ یعنی ایک ہی واقعہ سے احساس کی کیفیت نفسی جو پیدا ہوتی ہے، وہ تو مختلف افراد میں مشترک و یکساں ہوتی ہے پھر اس کے آثار جسمانی ہر شخص میں، دوسروں سے مختلف و متباہن کیوں ہوتے ہیں؟

مثلاً ایک غم ناک حادثہ کی خبر پھیلتی ہے۔ اس سے ایک شخص کے صرٹ آنسو
 نکلتے ہیں، دوسرا چیختا ہے، چلاتا ہے، بال فوجتا ہے، کپڑے بھاڑتا ہے،
 تیسرا ٹائٹ میں آکر بالکل چپ ہو جاتا ہے، پس اگر جذبہ کا جو ہر حقیقی
 تغیرات جسمی تسلیم کئے جائیں، تو ان میں ایک ہی علت کے معلول ہونے
 کے باوجود باہم اس قدر تباہین بلکہ تخالف کیوں ہوتی؟

لیکن یہ اعتراض ایسا ہے، کہ جذبہ کے متعلق ہر نظریہ پر یکساں وارد
 ہوتا ہے، جس سے قدیم نظریہ بھی مستثنیٰ نہیں، یہ ماننا کہ جذبہ کا جو ہر حقیقی
 کوئی تغیر جسمی نہیں، بلکہ کیفیت نفسی ہے۔ تاہم یہ سوال بدستور قائم رہتا ہے
 کہ ایک ہی ہیج، ایک جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد، مختلف طرح پر کمپوں
 متحس ہوتے ہیں؟ پورب کی جنگ عمومی کے دوران میں، برطانیہ
 کا وزیر جنگ لارڈ کچر سمندر میں غرق ہو کر رہتا ہے، یہ واقعہ ایک ہی ہے
 لیکن اس خبر کا ایک طرف برطانیہ پر یہ اثر پڑتا ہے، کہ سارے ملک میں سناٹا
 سا اچھا جاتا ہے، ملک میں آہ و شہینوں کی صدا میں بلند ہونے لگتی ہیں،
 عشرت کدے بے چراغ ہو ہو جاتے ہیں، ماتم کدے آباد ہو جاتے ہیں، اور
 دوسری طرف جو تمنی پر یہ اثر پڑتا ہے، کہ ساری سلطنت میں مسرت کی
 ایک لہر دوڑ جاتی ہے، گھر گھر شادیاں بننے لگتے ہیں، اور ہر جام میں فرحت
 انبساط کی شراب چھلکنے لگتی ہے، ظاہر ہے کہ تحریک جذبہ کی علت ایک
 ہی واقعہ ہے، پھر ایک ہی علت کے دو تضاد معلول ایک ہی ہیج سے دو
 متناقض کیفیات احساسی دینی کہیں شدید غم اور کہیں گہری مسرت

کیونکر پیدا ہوئے؟

اس الزامی جواب سے قطع نظر کر کے، اصل یہ ہے کہ اجیاد و پرکڑ چکا
 ہے، ہر جدید کیفیت شعوری، خواہ وہ دقونی ہو یا احساسی، ہمیشہ نفس
 کی کیفیات سابقہ کے تابع ہوتی ہے، یعنی ہر فرد اپنی گزشتہ تعلیم طرز
 زندگی و حالات کی بنا پر اپنے نفس کے اندر جس قسم اور جس درجہ کی استعداد
 و صلاحیت رکھتا ہے، اسی مناسبت سے ہر پہنچ سے، متاثر ہوتا ہے۔ اس
 کلیہ کو ایک واضح مثال کی مدد سے یوں سمجھو، کہ مثلاً ایک شخص اقلیدس
 کی کسی شکل کا دعویٰ پڑھ کر سناتا ہے، ایک ماہر ریاضی اُسے سنتے ہی سمجھ
 جاتا ہے، اور فوراً ہی اُسے ثابت کر دیتا ہے، لیکن جاہل و مقانی اپنے دماغ
 پر ہزار زور دیتا ہے، مگر اس کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا، دماغ، ریاضی دان
 اور جاہل و مقانی دونوں کہتے ہیں، پہنچ بھی دونوں میں مشترک ہے،
 باین ہمہ ایک خالص مسئلہ کے سمجھنے میں دونوں میں کس قدر عظیم شان
 فرق ہے، اس تفاوت فہم کا سبب صرف یہ ہے، کہ ایک کا دماغ پیشتر سے
 تیار تھا، دوسرے کا نہ تھا، ایک کے نفس میں سابق تجربہ و تعلیم کی بنا پر یہ
 استعداد موجود تھی، دوسرے کے نفس میں نہ تھی، پانی ہر جگہ برتا ہے، لیکن
 ہرزہ بین یکاں لالہ زار نہیں ہو جاتی، آفتاب کی شعاعیں کائنات کے
 ذرہ ذرہ پر یکساں پڑتی ہیں، لیکن کتاب نور میں تمام ذرات مساوی
 نہیں ہوتے، غرض استفادہ اور استعداد کی باہمی مناسبت کا
 قانون جس طرح عالم مادی میں ہر جگہ جاری ہے، اُسی طرح

عالم نفسی پر بھی محیط ہے، اور اس اصول کی بنا پر یہ بالکل قدرتی امر ہے کہ ایک ہی پہنچ ایک ہی جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد مختلف طریقوں پر متاثر ہوں اور یہ بتاؤں خواہ کیفیات احساسی کے لحاظ سے ہو، خواہ آثار جسمانی کے لحاظ سے ہیں یہ سوال کہ مختلف افراد میں ایک ہی جذبہ کے آثار مختلف کیوں ہوتے ہیں، بطور اعتراض کے پیش کرنا بجائے خود ایک اساسی غلطی کرنا ہے پھر یہ دعویٰ کرنا بھی واقعیت کے کس قدر خلاف ہے، کہ ایک ہی پہنچ سے مختلف افراد نفسی حیثیت سے یکساں و مساوی متاثر ہوتے ہیں! واقعہ یہ ہے کہ ”حصول باندازہ صلاحیت“ کے قانون مذکورہ بالا کے مطابق ایک ہی محرک سے مختلف افراد میں کیفیات احساسی کا مختلف ہونا لازمی ہے اور یہ چونکہ آثار جسمانی کا کیفیات احساسی کے متناسب ہونا ناگزیر ہے، پس مختلف و متباہن ہونا بھی لازمی ہے، چنانچہ جو مثال تیسرے باب میں بیان کی گئی۔ اس میں ایک ہی دردناک حادثہ کی اطلاع سے مختلف افراد پر مختلف اثرات احساسی طاری ہوئے، ایک شخص کو تھوڑا رنج ہوا، دوسرے کو زیادہ تیسرے کو بہت زیادہ، اور اسی تفاوت احساس کی مناسبت سے ان کے آثار جسمانی بھی باہم متباہن رہے، یعنی ایک کے صرف آنسو نکلے، دوسرا چیخا، چلایا، کپڑے پھاڑے دوسرے علی ہذا جمیس کا نظریہ جو یہاں اختیار کیا گیا، اس کی بنا پر ہمیں ان جملوں کی ترتیب الٹ دینا چاہیے تھی، یعنی یہ کہنا چاہیے تھا کہ چونکہ ایک محرک کے

آنکھوں میں ہوا، وہ قطرہ کہ گواہ ہوتا تھا

(غالب)

۱۰ توفیق باندازہ ہمت ہوا نزل سے

مختلف افراد کے قوائے جسمانی مختلف طور پر متاثر ہوئے اس لیے وہ احساس
 غم سے بھی مختلف طور پر متحسّس ہوئے ایک کے محض آنسو نکلے، دوسرے اُسے
 کم رنج ہوا، دوسرے نے چیخنا، چلانا، کپڑے پھاڑنا شروع کیا، اس لیے اسے
 بہت زائد رنج ہوا، دوسرے علیٰ اِذا، اگر سہولت تفہیم کے خیال سے ہم نے یہاں ہی
 اسلوب بیان قائم رکھا، جو عام خیال کے مطابق ہے۔

ایک اور اعتراض نظریہ بالا پر یہ کیا گیا ہے، کہ اگر آثار جسمانی جذبہ کی تائید
 میں داخل ہیں، تو اس کی کیا وجہ ہو کہ دو مختلف جذبات کے آثار بالکل ایک
 ہوتے ہیں، آنسو عموماً فرط غم میں نکلتے ہیں، مگر کبھی کبھی شدت مسرت میں بھی
 نکلی آتے ہیں، چہرہ غصّہ کے وقت بھی سرخ ہو جاتا ہے اور ندامت کے موقع پر
 بھی انسان دوڑنا غصّہ سے بھی شروع کر دیتا ہے اور خوف و دہشت سے بھی
 لیکن یہ اعتراض بھی مثل اعتراض سابق کے غلط فہمی پر مبنی ہے، دعویٰ ہرگز
 صحیح نہیں، کہ متباین جذبات کے آثار بالکل متحد ہوتے ہیں، واقعہ صرف اتنا ہے
 کہ وہ باہم بہت کچھ مشابہ ہوتے ہیں، تاہم ان کے درمیان اختلافات بھی ہوتے
 ہیں، جو اہل نظر سے مخفی نہیں یہ سچ ہے کہ چہرہ غصّہ و شرم دونوں حالتوں میں
 سرخ ہو جاتا ہے، لیکن یہ دونوں سرخی بالکل ایک نہیں ہوتیں غصّہ کی سرخی
 اور ہولی ہے۔ اور ندامت کی اور غصّہ میں چہرہ تپتا یا ہوا ہوتا ہے، ندامت کی
 سرخی میں شرم و حجاب کی بھی جھلک رہتی ہے، غصّہ کی سرخی کا آغاز آنکھ سے
 ہوتا ہے محنت کی سرخی کا پیشانی سے، اور ندامت کی سرخی کا کاف اور رخسار سے
 دوڑنا، غصّہ اور خوف دونوں حالتوں میں مشترک ہے، لیکن کیا غضبناک

شخص کے "جھپٹنے اور دہشت زدہ کے" بھاگنے "کو کوئی بھی ایک سمجھ سکتا ہے
 غصہ میں کسی چیز کی طرف "دوڑا جاتا ہے، دہشت میں اُس کے بالکل برعکس
 چیز سے "دوڑا رہا گا" جاتا ہے، اسی طرح آنسو بہنے والے چہرہ کو دیکھنے سے
 یہ ایک نظر صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ آنسو فرط غم سے بہ رہے ہیں، یا شدت
 مسرت سے، یا تیز مزاج کے کھانے سے، غرض کوئی دو جذبات آثار جسمانی
 کے لحاظ سے باہم مشابہ کتنے ہی ہوں تاہم بالکل متضاد نہیں ہو جاتے، اور
 تشابہ آثار کا باعث یہ ہوتا ہے کہ وہ جذبات خود ایک دوسرے کے مخالف
 ہوتے ہیں، آثار جسمانی کی تکوین کے اصول و قوانین کی تشریح فلسفہ
 جذبات باب (۵) میں ملے گی،

باب

تشکک و متشککین

فلسفہ کی بنیاد جس وقت سے بھی پڑی، بحث و اختلاف کا دروازہ کبھی اسی وقت سے کھل گیا، طالیس یونانی سے بیکر برگ ان فرانسیسی تک علت تکوین عالم سے متعلق صد ہا نظریات قائم ہوتے چلے آئے ہیں، عموماً ایک دوسرے سے مختلف بلکہ اکثر مخالف و متضاد، افلاطون و ارسطو، ڈیکارٹ و اسپینوزا، لاک و لائبنٹز، بارکلی و ہیکن، ان فلسفیوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہوا ہے جس پر اس کے حریفوں نے نہایت شد و مد سے رد و قدح نہ کی ہو، لیکن اس قدر مخالف و تضاد کے باوجود کوئی شے ان سب فلسفیوں کے درمیان بطور قدر مشترک بھی رہی ہو، یہ مشترک شے کیا ہو؟ یہ ان فلاسفہ کا یہ یقین ہو، کہ سر حقیقت کا عقل کی مدد سے انکشاف ان کے بس میں ہے، عالم کی تشکیل کا مدار ایک عنصر پر ہو یا زائد پر، عنصر حقیقی روح ہو یا مادہ، یا دونوں، اس قسم کے سوالات کے جواب میں نفی یا اثبات کا جو بھی پہلو

اختیار کیا جائے، بہر حال اتنا ہر فریق تسلیم کرتا رہا کہ اس نے عقل و فکر کی مدد سے
راز ہستی کو یقین کے ساتھ دریافت کر لیا ہے، گویا یہ فلسفی مادیت یا روحانیت جو
کچھ بھی ہوں، پہلے "مستحقین" (یا متحکین) ضرور ہوتے ہیں، مادیت، روحانیت یا
فلسفہ الہیات کا کوئی سا بھی مذہب ہو، بہر حال یقین و اعتقاد ہی کی کوئی نہ کوئی
صورت ہوگی۔

غرض تفصیلات میں خواہ کتنا ہی اختلاف و نزاع ہو، تاہم فلسفہ کی تاریخ
انہما سے لے کر اس وقت تک تمام مذاہب فلسفہ میں یہ نقطہ بحث عام و مشترک
رہا ہو کہ انسان کی عقل میں راز جوئی اور حقیقت شناسی کی قابلیت ہو اور انسان
اپنی عقل کے زور سے علت اعلیٰ کی پابست صحیح نظریات قائم ضرور کر سکتا ہو، اتنا
پتہ تو تاریخ سے چلتا ہے، باقی خود فطرت بشری کی بھی ساخت ہو، کچھ اسی طریق
فکر کے مطابق و موافق روزمرہ کا مشاہدہ ہو کہ ابتدائے عمر میں انسان کو اپنے قوی
پر کس درجہ اعتماد اور وثوق ہوتا ہے، اگر یہ نہ ہو تو وہ شاید دنیا کا کوئی کام انجام
ہی نہ دے سکے، کچھ انسان کی سرشت ہی میں زود اعتقاد و عمل پسندی رکھ دی
گئی ہو، ہاں جب اپنی کمزوری اور نارسائی کے بار بار تجربات ہو لیتے ہیں جب
کہیں جا کر اس میں اپنے متعلق بدگمانی پیدا ہوتی ہے، اور وہ خود اپنے اعمال

۱۔ متحققین ترجمہ ہے، انگریزی فلسفی اصطلاح (Dogmatic) کا سنہ ۱۹۱۳ء میں مولانا شبلی رحوم کے
مشورہ و اشاد کے مطابق پہلی بار اردو میں یہ اصطلاح لائی گئی تھی بعد کو بعض حضرات Dogma
کا ترجمہ حکم سے کیا، ان کی اصطلاح میں (Dogmatic) کا ترجمہ متحکین ہو گا (۱۹۳۳ء)

افکار کو شک و تنقید کی نظر سے دیکھنے لگتا ہے شروع شروع وہ دوسروں کو جس راہ پر چلتا دیکھتا ہے، خود بھی اسی پر پڑ لیتا ہے یا زیادہ سے زیادہ یہ کرتا ہے کہ اپنے لیے کوئی دوسرا راستہ اختیار کر لیتا ہے، اس طرف اس کا ذہن کہیں مدتوں ہی میں منتقل ہو سکتا ہے، کہ جس شے کو وہ رفتار سمجھ رہا ہے، وہ حقیقتاً رفتار ہی بھی، یا محض واہمہ کی نقش آرائی۔

دوسرے علوم و فنون کی طرح بالکل یہی حال فلسفہ کا ہوا، مابعد الطبیعیات کے میدان میں صدیوں کے بحث و جدال اور ہنگامہ آرائیوں کے بعد جب اختلافات کم ہونے کی جگہ روز بروز بڑھتا اور پھیلتا ہی گیا، تو آخر کار یہ رائے قرار پائی کہ اب تک سارے سوالات، دیوار و در، سقف و محراب سے متعلق تھے، حالانکہ اگر عمارت کی استواری مقصود ہے تو پہلے بنیاد کی خبر لینا چاہیے، یہ مسئلہ تو بعد کا ہے کہ دنیا میں عقلاً وجود حقیقی کس شے یا کن اشیاء کا ثابت ہوتا ہے، پہلے تو یہ طے کرنا ہے کہ آیا انسان کے لیے عقل کی دساتت سے کسی حقیقت کا علم ممکن بھی ہے؟

بانی فلسفہ ایونان، طالیس سے لے کر دیمقراطیس تک، فیتاغورث، انکسائمنڈ، انکسائمنس، ہرقلطس، امیداقلس، انکسادغورث وغیرہ، بیسیوں متاہیر حکما، پیدا ہوتے رہے، ان میں سے ہر ایک نے الہیات میں اپنا ایک ایک نیا نظریہ قائم کیا، اور جس طرح بت پرست قوموں اور قبیلوں کے بت الگ الگ ہوتے ہیں ہر ایک فلسفی اپنے لیے ایک الگ فلسفہ تراشے ہوئے تھا، ایک جسے ماتا، دوسرا اسی کو جھٹلاتا، یہ جس کے آگے سر جھکاتا، وہ اسی پر منہسی اڑاتا، اسی مد میں جزر کا آنا

ناگزیر تھا، لوگ تناقضات فلاسفہ کو دیکھ کر گھبرا اٹھے، اور انہیات کی جانب سے ایک بے اطمینانی بلکہ بدگمانی کی دو عام ہو گئی، اب تک ہر شے کی تنقید عقل کیا کرتی تھی، اب خود عقل پر تنقید شروع ہوئی، اب تک سارے نظاماتِ فلسفہ کا خلاصہ یہ تھا، کہ فلاں مسئلہ کی تحقیق عقل سے یوں ہوئی، فلاں مسئلہ عقل سے یوں ثابت ہوا، اب سوال یہ پیدا ہوا کہ خود عقل کے فیصلے کس حد تک ناطق تسلیم کئے جاسکتے ہیں؟ اور قوت عقل کے حدود کیا ہیں؟

تاریخ سے جہاں تک پتہ چلتا ہے، اس ردِ عقل کو جس گروہ نے سب سے پہلے باضابطہ شکل دی وہ لوگ یونان میں سوفسطائیہ کہلائے، ان کے سرِ دار بردھو غور و غور جیسے ہوئے ہیں، ان کے مسلک کا خلاصہ حسب ذیل ہے:-

عالم موجودات نام ہے، ایک سلسلہ تغیرات کا، اور جو اس سے جو کچھ محسوس ہوتا ہے، وہ اشیاء کا وجود نہیں، بلکہ صرف تغیر و حدوث ہے، پس اگر کوئی شے قدیم، واجب الوجود و قائم بالذات موجود ہے، تو اس کا علم جو اس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا، اور جب جو اس کے ذریعہ اس کا علم ہی نہیں ہو سکتا تو اس کے لیے قوت عقلیہ و فکر یہ پر کمزور اعتماد کیا جاسکتا ہے؟ اس لیے کہ عقل، جو اس سے الگ اور بے نیاز ہے ہی نہیں، ہم جنہیں معقولات و مجردات سے تعبیر کرتے ہیں، وہ تو خود ہی محسوسات و مرکبات سے ماخوذ مرکب ہوتے ہیں پس حصول علم کے لیے جب جو اس غیر معتبر ہیں، تو عقل بھی لازماً نارسا و ناقابلِ اعتماد ٹھہری۔

اس کے علاوہ جب انسان کے آلاتِ ادراک تمام تر جو اس ہی ہیں، اور

یہ بدیہی ہو کہ ہر شخص کے حواس دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، تو ہمارے سارے معلومات کی حیثیت محض اضافی ٹھہری، اور مختلف اشیاء کے وجود کا مفہوم ہم میں سے ہر شخص کے لیے الگ الگ ہوا، ایک شے کسی کو بہتر نظر آتی ہے، کسی کو نزدیک اور کو چھوٹی معلوم ہوتی ہے، اور عمر و کو بڑی، ہم ہیں کہ ایک شے کے وزن سے کچلے جا رہے ہیں، آپ ہیں، کہ اس کو بلا تکلف ایک ہاتھ سے اٹھا لیتے ہیں، اب جب ہر قسم کے مدركات و معلومات محض اعتباری نکلے، تو جن تضایا و کلیات کو ہم یقینیات کے درجہ میں رکھتے ہیں، ان کی حیثیت بھی اضافی ہی رہی، اور حقائق حقیقی معنی میں حقائق رہے ہی نہیں، بلکہ ان کے مارج حقیقت بھی افراد مدرك کے اختلافات مزاج و حواس وغیرہ کے ماتحت و متناسب ایک دوسرے سے مختلف قرار دینے پڑے۔

ان مقدمات کی بنیاد سو فسطائیہ نے کلیات ذیل قائم کیے:۔
(۱) دنیا میں وجود حقیقی کسی شے کا نہیں۔

(۲) ادراک ہو بھی تو ہمارے پاس اس کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں۔
(۳) اور پھر بالفرض کوئی ذریعہ علم بھی ہو، تو اس علم کو دوسرے تک نقل کرنا قطعاً ناممکن ہے۔

ان نتائج کے لحاظ سے سو فسطائیہ کے نزدیک، اشیاء کا حسن و قبح ذاتی ایک بے معنی لفظ تھا، ان لوگوں کا ایک معمول یہ ہو گیا تھا، کہ ابھی ایک شے کے اثبات پر زور و شور، شد و مد سے موثر تقریر کرتے اور ابھی خود ہی ٹیسے ہی زور و قوت کے ساتھ اس کی نفی و ابطال کے دلائل دینے لگتے، اس

گروہ سے فلسفیوں کی متانت و سنجیدگی مفقود ہو گئی، فلسفہ کے اصول اور منطق کے قوانین ان کے نزدیک ایک تماشا تھے، محض سامعین کی دل چسپی یا اپنے اظہارِ کمال کے لیے جب چاہتے، سیاہ کو سفید اور سفید کو سیاہ ثابت کرنے لگتے، اور حاضرین محفل سے خوب خوب داد و تحسین حاصل کرتے، گویا ان کا فلسفہ یہ تھا، کہ جب دنیا میں حق و صداقت بذات خود کوئی شے ہی نہیں، بلکہ جسے چاہے حق اور جسے چاہے باطل ثابت کیا جاسکتا ہے، تو پھر انسان اپنے جاہ و اقتدار سے کہوں مست بزار ہونے لگے؟ بس اسی نظریہ پر ان کا عمل تھا، مجلسوں اور محفلوں میں زبان آوری، طلاقت لسانی کے کمالات دکھاتے اور نام پیدا کرتے رہتے۔

سوفسطائیوں کے بعد ہی، یونان کی سرزمین پر ان کے خلاف شدید ردِ عمل شروع ہوا، فلاطوں و ارسطو وغیرہ میسڈوں مثلاً میر فلاسفہ کے بعد دیگرے پیدا ہونے لگے، جنہوں نے ماہیتِ اشیاء پر تقریریں بڑے دم و عوسے سے کیں، حقائق موجودات سے متعلق نظریات پر نظریات مدعیانہ لب و لہجہ میں پیش کئے، انگشتِ اسرارِ ہستی کے بے باکانہ دعویٰ کئے، اور سوفسطائیت کا لقب، تحقیر و تذلیل کے موقع پر استعمال ہونے لگا، لیکن استقلال و ثباتِ فلاسفۃ الہیین کے اس دور کے نصیب میں بھی نہ تھا، کچھ روز کے زور و شور کے بعد یہ طوفان بھی گزر گیا۔

تشکک کی بنیاد اپنے اصلی معنی میں اسی وقت سے پڑتی ہے، ارسطو کے آخر زمانے میں ایک شخص ^{۱۵} پر ہوا پیدا ہوا جس کا نام عربی مصنفین بیرون لکھتے ہیں

اس نے عقل انسانی کے واسطے سے ادراک حقائق اشیاء کی قابلیت کا یکسر انکار کیا، وہ کہتا ہے کہ مسائل مابعد الطبیعیات میں مشغولیت انسان کے لیے مضر بھی ہے اور بے معنی بھی، مضر اس لحاظ سے کہ بجائے سکون و اطمینان قلب کے ان سے قلب کی بے اطمینانی و اضطراب میں اضافہ ہوتا ہے اور بے معنی اس حیثیت سے کہ عقلی دلائل سے ہر مسئلہ کے نفی و اثبات دونوں کو یکساں قوت کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے، پر ہو کے نتائج افکار کا خلاصہ قضایاے ذیل میں رکھا جاسکتا ہے،

(۱) ماہیت اشیاء کا علم ہو نہیں سکتا،

(۲) اس لیے انسان کو اپنی قوت فیصلہ معطل رکھنا چاہیے، یعنی کسی مسئلہ پر نفی یا اثبات کوئی سا بھی حکم نہ لگانا چاہیے۔

(۳) اس تعطل قوت فیصلہ اور سکوت مطلق سے وہ سکون قلب و اطمینان خاطر حاصل ہو جائے گا، جو حیات انسانی کا عین مقصود و مطلوب ہے۔

اجمال کی تفصیل بھی خود پر ہو کر زبان سے سنئے، کہتا ہوں کہ ہمارے معیارات تمام تردد چیزیں ہیں، محسوسات و معقولات، اب دیکھنا یہ ہو کہ ماہیت اشیاء کا علم کس ذریعہ سے ہونا ممکن ہے؟ کیا جو اس کے ذریعہ سے؟ لیکن جو اس تو بد اہمتہ صرف ظواہر اشیاء کو بتاتے ہیں، ماہیت سے انھیں سرکار نہیں پھر کیا عقل کے ذریعہ سے؟ لیکن عقل تمام تر ہماری عادات اور ہماری سوانحی کے رسم و رواج کا نتیجہ ہوتی ہے، چنانچہ اختلاف عادات ہی کا نتیجہ ہو کہ ہر شخص کی عقل دوسرے مختلف ہوتی ہے، پس ماہیت اشیاء کا علم خواہ

واسطہ جو اس ہو، خواہ واسطہ عقل، دونوں واسطوں سے ناممکن ہو، ایسی حالت میں ایک دانش مند شخص کے لیے بہترین صورت یہ ہے کہ نظری طور پر اختیار کے حسن و قبح پر حکم لگانے سے سکوت مطلق اختیار کیا جائے، اور عملی زندگی میں افعال کے ترک و اختیار دونوں سے ہستہ راز رکھا جائے، اس کا نتیجہ ہوگا کہ تسکین خاطر حاصل رہے گی، جو فلسفہ و ما بعد الطبیعیات کے مناقشات میں پڑ کر بالکل مفقود ہو جاتی ہے۔

پھر ہوگا ایک شاگرد نامن ہو ا ہے، اس نے فلاسفہ کے خلاف اپنے استاد کے دلائل پر اس طرح کا اور اضافہ کیا، کہ یہ لوگ ادبیات کو بلا دلیل و بے ثبوت کیسے صحیح تسلیم کرتے ہیں، درآں حالیکہ ان کے اصول یہ ہر شے کے تسلیم کرنے کے لیے کوئی منطقی دلیل ہونا چاہیے، لیکن اگر ادبیات پر کوئی دلیل قائم کی گئی، تو وہ محتاج دلیل ٹھہرے اور ان پر ادبیات کی تعریف ہی صادق نہ آئی، غرض دونوں صورتوں میں متیقنین کے لیے کوئی مفر نہیں اعتراض ان کے مسلک پر ہر صورت میں وارد ہوتا ہے۔

یہی وہ مقام ہے جہاں سے متشککین اور سوفسطائیہ کے ڈانڈے الگ ہوتے ہیں، متیقنین (یا متحکمین) حقایق اشیاء کے بارے میں ایجابی دعویٰ کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ ہم فلاں فلاں مسائل کو عقل کی مدد سے قطعی طور پر ثابت کر سکتے ہیں، سوفسطائیہ اس کے مقابلہ میں اعتقاد و محکمہ کی اسی قوت کے ساتھ سلبی ہیلو اختیار کرتے تھے اور کہتے تھے، کہ ہم فلاں فلاں مسائل کا بطلان قطعی طور پر کر سکتے ہیں، متشککین کا راستہ دونوں سے

الگ تھا، ان کا مسلک لاعلمی کا تھا اور وہ کہتے تھے کہ اثبات و نفی کے
 ان دونوں طریقوں میں ادعا علم مشترک ہے، ان کا کہنا تھا کہ ہم حقائق
 اشیاء کے منکر یا ان کے بطلان کے مدعی بھی نہیں بلکہ صرف اتنا کہتے ہیں کہ
 ہمیں ان کا علم نہیں، سو فسطائیہ علم عدم کے مدعی تھے اور متشککین عدم علم کے
 سرسید اس ۱۳۱۶ تا ۱۳۲۲ ق م نے اکاڈمی کی بنیاد ڈالی، وہ اپنے
 تشکک میں نظری حیثیت سے پر ہوئے بھی چند قدم آگے تھا، پر ہو عدم علم کا
 قائل تھا، لیکن اسسلا میں نے ایک دقیق نقطہ یہ پیدا کیا کہ عدم علم کا دعویٰ
 گود دعویٰ سلبی ہو، لیکن ہے تو دعویٰ ہی اور دعویٰ کسی قسم کا اور کسی صورت
 میں بھی ہو تشکک مطلق کے منافی ہو اس بنا پر اسسلا میں یہ کہتا تھا کہ ہم حقائق
 اشیاء سے اس قدر لاعلم ہیں کہ خود اپنی لاعلمی تشکک کا علم نہیں رکھتے اور کچھ نہیں
 جانتے یہاں تک کہ اپنے نہ جاننے کو بھی نہیں جانتے۔

اس پر اعتراض یہ ہوتا تھا، کہ اس تشکک محض اور ارباب مطلق کے ساتھ
 دنیا میں کے گھنٹے گزر کرنا ممکن ہو؟ اس کے جواب میں یہ متشکک کہتا ہو
 کہ گو ہم نظری و اعتقادی حیثیت سے تشکک محض اور ہر طرح کے یقین و ادعا
 سے محترز ہیں، لیکن عملی زندگی کے اصول، نظری زندگی سے کسی قدر مختلف
 میں یقین کامل تو ہم عملی زندگی میں بھی کسی مسئلہ کا نہیں رکھتے، لیکن روزانہ ضروریات
 کے لیے ہم اتنا بدانتہا سمجھ سکتے ہیں، کہ کسی مسئلہ کا ایک پہلو بمقابلہ دوسرے کے
 راجح ہو، اور عمل کے لیے بس اسی قدر رجحان کافی ہے۔

اس کے تقریباً ایک صدی بعد کارینڈس پیدا ہوا، جو اپنے اعتقاد و عمل

میں قدمائے موفسطائیہ سے غایت مشابہت رکھتا تھا، چنانچہ جب یہ روم گیا
 ہے تو پہلے دن عدل کے محاسن پر اس خوبی سے تقریر کی کہ تمام جلسہ نعرہ ہائے
 تحسین سے گونج اٹھا، لیکن دوسرے ہی دن اس نے اپنی تقریر کی تردید اس
 زور و قوت کے ساتھ کی کہ حاضرین دنگ رہ گئے، کارینڈس کا ایک خاص
 کا نامہ یہ ہے، کہ اس نے اپنی پروردگہ چلینی سے حکماء و اقیسین کے فلسفہ
 کی بنیادیں متزلزل کر دیں، وہ کہتا ہے کہ رواقیسین اپنے خدا کو عالم کی
 روح قرار دیتے ہیں، پس خدا جب روح ٹھہرا تو لازمی ہے کہ وہ روح
 کے خواص بھی رکھتا ہو، اور روح کا ایک خاصہ قابلیت احساس ہے تو
 گویا خدا مختلف احساسات سے متجسس ہوتا ہے لیکن احساسات سے متاثر
 ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ اس میں قبول تغیرات کی صلاحیت موجود ہے
 اور جو شے متغیر ہوتی ہے، وہ حادث ہوتی ہے، پس رواقیسین کا خدا
 حادث ٹھہرا، حالانکہ خدا کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ ازلی وابدی ہو، اس کے
 علاوہ اگر خدا کا وجود ہے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ محدود ہوگا، یا
 غیر محدود اگر محدود ہو تو بدستہً اس پر خدا ہونے کی تعریف صادق نہیں
 آتی، اور اگر غیر محدود ہو تو ضرور ہو کہ وہ ازلی، ابدی، ناقابل تغیر و ناقابل
 حرکت ہو، یا دوسرے لفظوں میں، وہ زندہ جاوید وجود نہ رکھتا ہو کہ یہ صورت
 بھی شان کبریائی کے منافی ہو، اس کے علاوہ خدا یا تو نیک کردار ہوگا، شق
 اول کے تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے، کہ وہ کسی اعلیٰ و برتر اخلاقی قانون کا
 پابند ہو، اور یہ پابندی صریحاً اس کی خدائی عظمت کی نفی ہے، لیکن اگر

شق دوم صحیح ہو تو کون ایسی ہستی کو خدا قیلم کرے گا، جو نیک کرداری کے وصف سے معرا ہو؟ غرض اس طرح رواقیین نے خدا کے متعلق جو جو تخیلات قائم کئے ہیں، وہ سب اکارینڈس کہتا ہو کہ، باہم متناقض اور ناتاہل قبول ہیں،

رواقیین کے یہاں ایک خاص مسئلہ یہ تھا، کہ جن محسوسات کی تردید کبھی ہمارے تجربہ میں نہیں ہوئی انہیں حقایق کے درجہ میں رکھنا چاہیے، لیکن کارینڈس دریافت کرتا ہے، کہ اس دعویٰ کے معنی کیا ہیں؟ کیا ہمارے پاس کوئی معیار ایسا ہو جس کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ فلاں فلاں محسوسات کی تردید کبھی انسانی تجربے میں نہیں آئی ہو؟ کیا حالت خواب و سرسام میں جو صورتیں ہمیں نظر آتی ہیں ان کی بابت عین اس وقت ہمارا یہ یقین نہیں ہوتا کہ ان کی محسوسیت نا قابل تردید ہے؟ یا کیا اسی طرح ایک دیوانہ اپنے مجنونانہ محسوسات کو اسی قدر قطعی و یقینی نہیں خیال کرتا، جتنا ایک صحت مند شخص اپنے محسوسات کو؟ پھر جن محسوسات کو ہم غلط قرار دیتے ہیں، اور جن کو صحیح، کیا ان کے درمیان کسی خاص نقطہ پر کوئی حد فاصل قرار دینا ممکن ہے؟ دراصل غلطی کے حدود و صحت کے ساتھ اور صحت کے حدود و غلطی کے ساتھ ایسے پیوست اور گھلے ملے ہیں کہ کسی خاص نقطہ پر ان دونوں کے درمیان خط تفریق کھینچ ہی نہیں سکتے، پس ایسی حالت میں کسی شے کو قطعی طور پر حقایق کے درجہ میں رکھنا بھی ممکن نہیں، لیکن اگر یقینیات کا علم، انسان کی دسترس سے باہر ہو، تو اس تشکیک

نے کہا کہ اس کی کوئی وجہ نہیں کہ عملی زندگی میں احتمالات و طینات سے فائدہ اٹھانے میں تامل کیا جائے، کارینڈس کتا ہی کہ ظن و قیاس کے تین درجے قرار دینا چاہئے۔ سب سے ابتدائی طبقہ میں وہ ادراکات داخل ہیں جو بجائے خود صحیح معلوم ہوتے ہیں، لیکن ہمارے دوسرے ادراکات کے مطابق نہیں، اس سے اونچا درجہ یا طبقہ اوسط، ان ادراکات کا ہے جن کی تائید ان کے متلازم و متعاصر ادراکات سے ہوتی ہو، اس کے بعد آخری اور سب سے بلند مرتبہ ان ادراکات کا ہے جن کے ادراکات متلازم کی تائید بجائے خود دیگر ادراکات متلازم سے ہو چکی ہے، غرض اگرچہ انسان کے لیے اعتقادی و نظری حیثیت سے، حقایق اشیاء کا علم ممکن نہیں، لیکن زندگی کی عملی ضرورت کے لیے بلحاظ ظن و قیاس تمام اشیاء میں ایک ذوق مراتب و مدارج بالکل کافی ہے۔

کارینڈس کے بعد تشکک کی قیادت اینیڈس کے ہاتھ میں آئی۔ اس نے تشکک کی تائید میں دلائل ذیل قائم کئے :-

(۱) اشیاء عالم کے خواص میں اختلافات جو چیزیں ایک شخص کو ایک خاص صورت میں نظر آتی ہیں، وہی دوسروں کو اس سے بالکل مختلف محسوس ہوتی ہیں۔

(۲) اشخاص کے خواص و عقول میں اختلاف جس کی بنا پر ایک ہی شے مختلف افراد پر مختلف اثرات ڈالتی ہے،

(۳) (الف) ایک ہی شخص کے مختلف خواص کے درمیان اختلاف،

جس کی بنا پر ایک ہی شے دیکھنے میں خوش نامعلوم ہوتی ہو۔ مگر چکھنے پر بالکل بدمزہ نکلتی ہو، اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی فرد کے حس یا صرہ اور حس ذائقہ کے درمیان تخالف ہو،

(ب) اس کے علاوہ ہم یہ پاتے ہیں، کہ ہر محسوس شے مختلف عناصر حس سے مرکب ہوتی ہو، مثلاً ایک سیب ہمارے سامنے رکھا ہو، یہ چکنا ہو، گول ہو، سرخ و زرد ہو، خوشبودار ہو، شیرین ہو، وغیرہ، اب دو ہی صورتیں ممکن ہیں، یا تو یہ سیب ایک مفرد شے ہو، جو ذائقہ، شکل، وزن، ذائقہ، شہم وغیرہ کی کوئی خاصیت اپنے اندر نہیں رکھتا، بلکہ مختلف خواص ان خواص کو خود اپنے لیے پیدا کر لیتے ہیں۔ اور یا اس کے خواص غیر محدود ہیں، ان میں سے یہ چند خواص ہم کو اس لیے محسوس ہوئے ہوں کہ ہم اسی قدر اس سے رکتے ہیں اگر خواص کی تعداد زیادہ ہو، تو خواص اشیاء بھی زیادہ تعداد میں معلوم ہونے لگیں غرض محسوسیت اشیاء دونوں شقوں میں خواص ہی کے تابع ہیں،

(۴) ادراک اشیاء میں اشخاص کے اختلاف ماحول کے باعث تغیرات خوشے بچپن میں ہمیں بھلی معلوم ہوتی تھی، جوانی میں اس سے نفرت ہو گئی جو غذا میں بھوک کے وقت نہایت پر لطف معلوم ہوتی ہیں حالت سیری میں کوئی لطف نہیں رکھتیں،

(۵) ادراک اشیاء میں، اشیاء کے اختلاف ماحول کے باعث تغیرات متحرک شے اگر بہت دور ہے، تو ساکن نظر آتی ہے، لیمپ کی روشنی آفتاب کے سامنے تقریباً غیر مرئی رہتی ہو، ہاتھی کو فاصلہ سے دیکھو، چھوٹا اور

حقیر سا جا فور نظر آئے گا،

(۶) کوئی ادراک خالص نہیں ہوتا، ہر ایک میں اجزائے غیر کی آمیزش ہوتی ہے، مثلاً آواز، کہ اس کی تیزی یا دھیمائی، ہوا کی شدت و خفیت پر مشروط ہے یا اجسام کا وزن کہ ہوا میں زیادہ ہوتا ہے، پانی میں کم وغیرہ
(۷) اختلاف کمیت سے بھی کیفیات میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، شراب کا استعمال اگر حدود کے اندر ہو تو مضر نہیں ہے، اعتدالی کی حالت میں کم قاتل ہے، ریت کا ہر ہر ذرہ سخت ہوتا ہے، لیکن ریت کا تودہ نہایت نرم ہوتا ہے
(۸) ادراک صرف اشیاء کے تعلقات باہمی کا ہو سکتا ہے، نہ کہ ان کی ماہیت کا،

(۹) عادات ابتدائی تربیت، رسم و رواج وغیرہ کا اثر ہم جس قوم میں پیدا ہوتے ہیں، اور جس سوسائٹی کے درمیان نشوونما پاتے ہیں، اسی کے عقائد و خیالات مذاق و مزاج، اطوار و عادات، غیر شعوری طور پر خود بخود اخذ کر لیتے ہیں، ایک عیسائی ہندوؤں کے خیالات پر ہنستا ہے، ایک پارسی یہودیوں کے رسم و رواج کی تضحیک کرتا ہے، ایک یہودی کو عیسائیوں کے معتقدات و عبادات عجیب سے معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ ان سب کی بنیاد اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتی کہ ابتدائے زندگی سے تعلیم و تربیت ہی ایسی ملی ہے، آج جس قوم یا مذہب کی کوئی بات عجیب معلوم ہو رہی ہے، اگر شروع سے اس کی باتیں مانوس ہوتیں، تو یہی عادات راسخ ہو گئی ہوتیں اور ذرا بھی عجیب نہ رہتیں۔

مقدمات بالا سے اینیڈمس اس نتیجہ پر پہنچتا ہو کہ ہمارے تمام معلومات
 و درکات محض ایک اعتباری یا اضافی حیثیت رکھتے ہیں، اور ہم کسی
 شے کے متعلق بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ فی الحقیقت کیا ہو،
 مستیقنین (یا متحکمین) کے سارے نظامات فلسفہ کا سنگ بنیاد مسلمہ
 تعلیل ہو، فلاسفہ پہلے اس کو ایک بدیہی حقیقت کی طرح فرض کر لیتے ہیں
 کہ دنیا کی تمام اشیاء باہم قانون علت و معلول سے وابستہ ہیں ورنہ
 کو ان کا علم ہو سکتا ہو، پھر اس کے بعد اسی بنیاد پر نتائج و کلیات کی
 عظیم الشان عمارتیں قائم کرتے ہیں، اینیڈمس نے سرے سے اسی بنیاد کی
 بیخ کنی شروع کی، اور متعدد دلائل اس پر قائم کئے کہ قانون تعلیل کا تحمل
 ہی بے معنی ہے، ان دلائل کی نوعیت کا اندازہ دو ایک نمونوں سے
 ہو گا:-

علت و معلول کے درمیان، زمانی حیثیت سے تین ہی رشتے ہونے ممکن
 ہیں، یا تو دونوں واقعات بالکل ہم زمان ہوں، یا علت موخر ہو اور معلول
 مقدم، اور یا علت مقدم ہو اور معلول موخر، ان میں سے شوق دوم تو بدہمتہ
 خارج از بحث ہو جب علت کے بغیر اور اس کے وقوع کے قبل ہی معلول
 اپنا وجود قائم کر سکتا ہو، تو ظاہر ہو، اسے اس علت کا معلول اور نتیجہ کہہ کر
 قرار دیا جاسکتا ہو؟ رہی شوق اول سو وہ اس لیے ناقابل قبول ہو کہ جب
 دونوں واقعات کا وقوع ٹھیک ایک ہی وقت میں ایک ہی ساتھ ہوا،
 تو یہ کس طرح کہا جاسکتا ہو کہ فلاں شے فلاں سے پیدا ہوئی ہو؟ اور دونوں

میں فلاں علت ہی، فلاں معلول، اب صرف شق سوم باقی رہ جاتی ہے
 اب فرض کیا کہ دو واقعات الف اور ب ہمارے پیش نظر ہیں۔ ان
 میں سے الف کو علت اور ب کو معلول قرار دیا جاتا ہے، اور یہ دعویٰ
 کیا جاتا ہے، کہ الف کا وجود ب پر مقدم ہے، لیکن سوال یہ ہو کہ الف
 جس وقت تک تنہا موجود ہو اور ب کا وجود نہیں اس وقت تو اسے
 علت سے موسوم کر ہی نہیں سکتے (اس لیے کہ "علت" بلا "معلول" کے
 ایک بے معنی لفظ ہے) لیکن جوں ہی ب وجود میں آ گیا، الف قطعاً بے کاد
 ہو گیا، اُس کی علت معاً جاتی رہی، اور اسے علت اب بھی نہیں قرار دے
 سکتے! گویا ایسا کوئی وقت ہی نہیں آتا، جب الف کو علت اور ب کو
 معلول قرار دیا جاسکے؟ پس علت و معلول کا وجود فلاسفہ ہی کے اصول
 منطق کی رو سے، تینوں مفروضہ صورتوں میں ناقابل تسلیم ہو۔ اور ان تین
 کے سوا کوئی اور چوتھی شق تصور کی نہیں جاسکتی۔

اس کے علاوہ علت، اگر تام ہے، تو اس سے معلول خود بخود پیدا ہو
 جانا چاہیے، کسی اور شے کی اعانت کی حاجت باقی رہنی ہی نہ چاہیے حالانکہ
 فلاسفہ والیہین کا اس پر اجماع ہو کہ علت کے موثر ہونے کے لیے جس شے
 پر وہ عمل کر رہی ہو، اس میں بھی قوت منفعلہ کا ہونا ضروری ہو۔
 پھر یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آیا علت کے لیے صرف ایک ہی خاصہ
 ہوتا ہے، یا وہ متعدد خصوصیات رکھتی ہو؟ اگر شق اول صحیح ہو تو اس کی
 کیا وجہ ہو کہ اس سے ہر حال میں، اور ہر موقع پر بعینہ یکساں نتائج نہیں ظاہر

ہوتے؛ مثلاً آفتاب کی اگر ایک ہی خصوصیت گرمی تسلیم کی جائے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نتائج کے ظہور میں ہر جگہ اور ہر وقت یکسانی دیکھی نہیں پائی جاتی، کبھی آفتاب چیزوں کو جلا دیتا ہے، کبھی اس سے صرف گرمی کا احساس ہوتا ہے، اور کبھی یہ بھی نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس کی روشنی ہمیں محسوس ہوتی ہو وغیرہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب کے متعدد خصوصیات ہیں، لیکن اگر تسلیم کر لیا جائے تو چاہئے یہ تھا کہ ان خصوصیات متعددہ کا ظہور ایک ساتھ ایک ہی وقت میں ہو، یعنی چاہئے یہ تھا، کہ آفتاب جلانے، گرمی پہنچانے، روشنی پھیلانے کے کام ساتھ ہی ساتھ کرے، یہ نہ ہو کہ کبھی اس کی ایک قوت کا ظہور ہو اور دوسری کا نہ ہو۔

اس سے بھی قطع نظر کر کے، عملی زندگی میں صد ہا صورتیں ایسی پیش آتی ہیں۔ جہاں یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے، کہ دو چیزوں میں علت کون ہے اور معلول کون، مثال کے لیے انجن اور ڈرائیور کو لیجئے، ایک طرف یہ سب کو مسلم ہو کہ انجن کی حرکت کا باعث ڈرائیور ہے، اور اگر ڈرائیور اپنی قوت کو رد کر دے، تو انجن میں مطلق حرکت نہیں رہ سکتی لیکن دوسری طرف یہ بھی صریح مشاہدہ ہو کہ خود ڈرائیور کے جسم کو جو حرکت ہو رہی ہے، اس کا باعث محض انجن ہے، اور اگر انجن کی رفتار بند ہو جائے، تو ڈرائیور کا جسم بھی ساکن ہو جائے گا، ایسی حالت میں یہ فیصلہ کیونکر کیا جائے کہ ان دونوں میں فلاں علت ہے اور فلاں معلول۔

یہ چند مثالیں کافی ہو گئی ہوں گی، اسی طرح کے بیسیوں دلائل، اور جن کی

بنیاد پرانیڈمس نے تعلیل کے مسلم و متعارف قانون کا بطلان کیا ہے،
 اس سے تقریباً ایک صدی بعد اگر پیدا ہوا، اس نے اپنے مشہور
 پیش رو کے دلائل کے قریب ہی قریب دین کے اصول خمسہ پر اپنے تشکیک کی بنیاد
 رکھی۔

(۱) اختلاف مفہام، یعنی الفاظ جو زمرہ ہم استعمال کرتے ہیں،
 ان سے ایک شخص کے ذہن میں جو مفہوم پیدا ہوتا ہے، دوسرے کے ذہن میں
 بعینہ وہی مفہوم نہیں پیدا ہوتا، اس بنا پر حقائق کی تعلیم، تلقین و تبلیغ کا
 خیال ہی بے سود ہے،

(۲) سلسلہ علل کا نامتناہی ہونا، کسی شے کی اصل ماہیت اسی وقت
 دریافت ہو سکتی ہے، جب ہم اس کی آخری علت دریافت کریں، اور ایسا ہونا
 بدامتن ناممکن ہو، ہم جس شے کو کسی واقعہ کی علت کہتے ہیں، وہ خود کسی دوسرے
 واقعہ کی معلول ہوتی ہے، اور یہ سلسلہ الی غیر النہایتہ بڑھتا اور پھیلتا چلا
 جاتا ہے،

(۳) عقول و ادراکات بشری کا اضافی ہونا ہم اشیاء کو صرف ان کے
 باہمی تعلقات اور مظاہر کے ذریعہ سے جان سکتے ہیں، ان کی ماہیت اصلی
 کی دریافت کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں،

(۴) مقدمات کا نتائج پر مشروط ہونا، جن مقدمات کو ہم مسلم رکھ کر کسی نتیجہ
 پر پہنچتے ہیں، غور کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ خود اس نتیجہ کی صحت
 پر مبنی و مشروط ہوتے ہیں، مثلاً انسان کے صاحب عقل ہونے کے ثبوت

میں یہ کہا جاتا ہو کہ وہ صاحب نطق ہے، حالانکہ نطق خود عقل و فہم کا نتیجہ ہو نہ کہ عقل و فہم کی علت

(۵) اولیات کا بے دلیل ہونا، جن چند قضایاں اولیہ کی بنیاد پر ہم اپنے سارے فلسفے کی عمارت کا نظام کھڑا کرتے ہیں، وہ خود محتاج ثبوت ہوتے ہیں، اور خود اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ انھیں بلا دلیل تسلیم کر لیا جائے، ہر جزو کا کل سے چھوٹا ہونا، اجتماع نقیضین کا محال ہونا، وغیرہ اس قسم کے علوم متعارفہ، بجائے خود دعویٰ ہیں، ویسے ہی محتاج دلیل جیسے وہ مسائل جو ان پر مبنی و متفرع ہیں۔

متشککین قدیم کا آخری سردار سکیئس امپیریکس ہوا، یہ بذات خود کچھ ایسا مجتہد الفکر نہ تھا، البتہ قدما جو کچھ سرمایہ چھوڑ گئے تھے اسے اس نے بڑے آب و تاب کے ساتھ ایک جدید شکل میں دنیا کے سامنے پیش کر دیا، اس کے فلسفہ کا خلاصہ محققہ الفاظ میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے۔

حقائق اشیاء کا علم ہونے کے لیے یہ ضرور ہو کہ پہلے حقیقت شناسی کا کوئی معیار مقرر کر لیا جائے، لیکن خود اس معیار کی صحت کا کیا معیار ہوگا؟ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ نفس ہی مسئلہ کیونکر طے شدہ سمجھ لیا گیا ہو کہ انسان کے لیے ادراک حقیقت ممکن ہو؟ آخر اس کا فیصلہ کس نے کیا ہو؟ کسی ایک شخص نے یا دنیا کے تمام اشخاص نے؟ اگر ایک شخص نے تو وہ کون تھا؟ اور اسی پر قرعہ انتخاب کیونکر پڑا؟ اگر ساری دنیا نے، تو تمام افراد کی رائے کس طرح لی جاسکتی؟ پھر اگر بطور فرض مان بھی لیا جائے، کہ انسان کے لیے

اور اک حقیقت ممکن ہے، تو سوال یہ ہو کہ اس کے کن قوی کے ذریعہ سے؟ کیا
 حواس تو ہر شخص کے دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، بلکہ خود ایک ہی فرد کے
 حواس عمر و زمانہ کے ساتھ متغیر ہوتے رہتے ہیں، اور اس کے علاوہ حواس سے
 جو علم ہو سکتا ہے، وہ محسوسات کا ہوگا، درانحالیکہ ماہیت اشیاء ان سے جدا گانہ
 ایک چیز ہی، پھر کیا عقل کی وساطت سے؟ لیکن عقل تو ایک باطنی و غیر مادی
 قوت ہے، یہ عالم خارجی و مادی پر کیونکر حاوی ہو سکتی ہے، ان سوالات
 سے ادراک ماہیت اشیاء کا دعویٰ ہر طرح مشکوک و مجروح ہو جاتا ہے۔
 رد اقصیٰ کے یہاں ایک خاص مسئلہ یہ تھا کہ مظاہر طبعی کا وجود بلکہ
 خود اس امر کی ایک زبردست دلیل ہے کہ ان کے عقب میں اشیاء کی حقیقت
 یہاں ہو، وہ کہتے تھے کہ علامات دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک وہ علامات
 جو دوسرے مظاہر طبعی کے ساتھ وابستہ ہیں، اور اپنی موجودگی سے صرف ان
 کی یاد دلاتے ہیں، مثلاً آگ کی علامت دھواں یا رعد کی علامت برق و غیرہ
 دوسرے قسم کے علامات اس کے مقابل ایسے بھی ہوتے ہیں جو کسی اثر
 تجربے کی یاد دہانی نہیں کرتے، بلکہ کسی جدید وجود کی طرف اشارہ کرتے ہیں
 مثلاً عام مظاہر طبعی، کہ خود ان کی انکوائن اس امر کی دلیل ہو کہ ان کے
 عقب میں حقائق اشیاء پوشیدہ ہیں، یہ رد اقصیہ کا عقیدہ تھا، اس پر سبکیں
 جرح کرتا ہے، کہ کیا درحقیقت اس آخر الذکر نوعیت کے علامات کا وجود ہی
 بھی؟ رد اقصیٰ کہتے ہیں کہ یہ علامات ظاہری، حقائق اصلی کے وجود پر دلالت
 کرتے ہیں، لیکن تا وقتیکہ ہم کسی شے سے فی نفسہ واقف نہ ہو لیں، کیونکر بتا سکتے

ہیں کہ فلاں شے اس کی علامت ہو؟ دلیل کی شناخت تو خود ہی مدلول سے
واقفیت کی تسلیم ہے، اور تصویر کی صحت کا دعویٰ جب ہی کیا جاسکتا ہے
جب صورت سے واقفیت ہوئے، پس جب علامات میں یہ صلاحیت ہی
نہیں، کہ وجود اشیاء کی دلیل بن سکیں، تو علامات یا مظاہر طبعی کی بنا پر حقیقی
اشیاء کے وجود کا نتیجہ نکالنا کس طرح درست ہو گا۔

منطقیین، تعریف پر بہت زور دیتے ہیں، سیکس کہتا ہے کہ یہ شغلہ ہی
بے معنی ہے جس شے کی تعریف مقصود ہے، وہ: وہ حال سے خالی نہیں، یا
وہ ہمیں معلوم ہے، اور یا نامعلوم، اگر معلوم ہے، تو اس کی تعریف کا بے سود
ہونا ظاہر ہے۔ باقی اگر نامعلوم ہے تو بھی تعریف ہمارے لیے کس حیثیت سے سود
ہو سکتی ہے؟ اندھے کے سامنے روشنی، بہرے کے سامنے آواز، گونگے کے سامنے گویائی
کی تعریف کتنے ہی جامع و مانع پیش کی جائیں کیا ان کے علم میں ان سے ذرا برابر
بھی اضافہ ہو گا؟

سیکس کی زندگی کے ساتھ ہی یونانی تشکک کا بھی خاتمہ ہو گیا، فلسفہ اور
تشکک دونوں کا آفتاب اپنے نصف النہار پر پہنچ کر ڈھلنے لگا، یونان و روم
دونوں سے حریت فکری کی روح سلب ہو گئی، اجتہاد عقلی کی قوت باقی نہ رہی
اور عالم علوم میں جمود و سکون عام ہو گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ اب جو لوگ حکماء و فلاسفہ
کے لقب سے مشہور تھے، وہ بھی سراسر تقلید و جمود کی بندش میں گرفتار اور
طرح طرح کی دہم پرستیوں میں مبتلا تھے، تشکیکین اب بھی سرے سے سوچ میں
ہوئے، ان کی ایک اچھی خاصی تعداد برابر پیدا ہوتی رہی، لیکن اب وہ جب تک

کہتے تھے وہ صرف قدما کی صدائے بازگشت ہوتی تھی، اگر پاپائین، جیران،
 سانجیر، لی و امیر، کلینول، برتھائم، ہویٹ وغیرہ ایسے متعدد اشخاص بے شمار
 ہر زمانے میں پیدا ہوتے رہے، جن کے سوانح و عقائد کی تفصیل سے تاریخ
 تشکک کے صفحات آسانی پر کئے جاسکتے ہیں، لیکن فلسفیانہ نکتہ سنجی اجتہاد
 فکری کے لحاظ سے ان لوگوں نے نہ کوئی قابل ذکر تصنیف چھوڑی، اور نہ
 ان کے معتقدات کا فلسفہ کی تاریخ پر کوئی قابل لحاظ اثر پڑا، اور ہم پرستی
 نام ہے افراط عقیدت کا، وہ جب دماغ میں جاگزیں ہونے لگتی ہے،
 تو تنقید و تشکک جو نام ہے تفریط عقیدت کا اس کے لیے پیش تر ہی سے جگہ
 خالی کر دیتی ہے، تیسری صدی عیسوی سے لے کر سولہویں، سترہویں صدی تک
 یورپ عقلی حیثیت سے برابر تو ہم پرستیوں کا مرکز بنا رہا، اور اس طویل مدت
 میں فلسفہ تشکک محض ایک قالب بے روح ہو کر رہا۔

اٹھارہویں صدی میں ڈیوڈ ہیوم نے اس قالب مردہ میں از سر نو
 روح پھونکی، جس طرح یونان میں پرہیز اس وقت عالم وجود میں آیا تھا
 جب سارا ملک افلاطون و ارسطو، دیوجانس و اقلیدس، زینو و اپیکوریس کے
 نظریات متناقض کا تماشا گاہ بنا ہوا تھا، اسی طرح یورپ میں ہیوم کا تشکک
 اسی وقت چمکا، جب فلسفہ و ابعداطبیعیات کی ساری فضا پر سکین و ڈیکارٹ
 ہابس و لاک، لائیٹر و اسپینوزا کے نظریات کی گھٹائیں چھا چکی تھیں، قدما
 متکلمین کی طرح ہیوم کی تصانیف آج ناپید نہیں، اور نہ اسے اپنے خیالات
 کی شرح کے لیے اغیار کی ترجمانی کی حاجت ہے۔ اس لیے اس کے نظریات

کی تلخیص کسی قدر تفصیل کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔

ذہن انسانی جن معلومات کے مجموعے سے عبارت ہے، وہ نوعی حیثیت سے دو عوالات کے ماتحت رکھے جاسکتے ہیں، ایک محسوسات یعنی ہمارے وہ بسیط کیفیات ذہنی جو ہمارے عواس ظاہری و جذبات کے براہ راست معلول یا محکوم ہوں مثلاً سنا، دیکھنا، سونگھنا، چلنا، پھرنا، محبت کرنا وغیرہ دوسرے تصورات یعنی وہ کیفیات ذہنی جو بسیط حالت میں نہیں ہوتے بلکہ محسوسات سے مرکب و اخوذ ہوتے ہیں، دماغ کی قوت متصورہ بظاہر غیر محدود معلوم ہوتی ہے، اور بیک نظریہ خیال ہوتا ہے کہ انسان جو کچھ چاہے تصور کر سکتا ہے، لیکن دراصل تصورات محسوسات سے مقید و محدود ہوتے ہیں، اور بڑے سے بڑے صاحب فکر و تصور انسان کے بس میں بھی اس سے زائد کچھ نہیں کہ اپنے محسوسات ہی میں رد و بدل، حذف و اضافہ، ترکیب و تیسخ کر کے کوئی تصور قائم کر لے، جو بظاہر پہلے سے نامعلوم ہوگا لیکن حقیقتاً سرے سے کوئی نیا تصور خلق کرنا ذہن انسانی کی دسترس سے بالکل باہر ہے، چنانچہ وہ تصورات جو محسوسات سے نہایت بعید اور بالکل غیر متعلق معلوم ہوتے ہیں، غور کیا جائے، تو وہ بھی محسوسات ہی سے ماخوذ ہوں گے، مثلاً خدا کا تصور جو ہم نے قائم کیا ہے تحلیل کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس میں ہم اپنی ہی ذات کا عکس، علم، حکمت، رحمت، قدرت وغیرہ کمالات کا غیر محدود اضافہ کر کے دیکھتے ہیں، اسی لیے ہر شخص کا خیالی خدا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، اس سے بھی بڑھ کر ثبوت یہ ہے کہ جن چیزوں کے متعلق ہمارے دماغ

میں محسوسات نہیں ہوتے، ان کے بارے میں ہم کوئی تصور بھی قائم نہیں کر سکتے
مثلاً اندھے کے ذہن میں روشنی کے متعلق اور بہرے کے ذہن میں آواز کے متعلق
کوئی بھی تصور نہیں پیدا ہوتے۔

ان تصورات کی صورت ہی خصوصیت نہیں ہوتی، کہ محسوسات سے ماخوذ ہوتے
ہیں، بلکہ اپنی نگین میں ایک خاص ترتیب کے بھی پابند ہوتے ہیں، اپنی ہر تصویر
ایک سلسلہ کی مختلف کردہوں کی طرح کسی دوسرے تصور سے وابستہ و منسلک
ہوتا ہے۔ یہ ترتیب و وابستگی ذیل کے قوانین ثلاثہ کی تابع ہوتی ہوئے
(الف) قانون مماثلت ہر تصور اپنے مائل تصور سے وابستہ ہوتا ہے۔

(ب) قانون مقارنت، جو تصورات، زمانی یا مکانی حیثیت سے، ایک دوسرے
کے مقارن متصل ہوتے ہیں ان میں باہم وابستگی پیدا ہو جاتی ہے،
(ج) قانون تعلیل،

سوال یہ ہو کہ کیا ان قوانین خصوصاً قانون تعلیل کا علم ہمیں بلا حواس
ظاہری کی وساطت کے محض جبلۃً ہو جاتا ہے، یا مثل دوسرے تصورات کے
یہ تصویر بھی محسوسات ہی سے ماخوذ ہوتا ہے؟ فلاسفہ عموماً مشق اول اختیار کرتے
ہیں، لیکن کیا یہ صحیح ہے؟ کیا ایسا ہونا کسی حالت میں بھی ممکن ہے؟ ہم ایک گیند
پر جب چوڑگان کی ضرب لگاتے ہیں تو وہ تیزی کے ساتھ حرکت کرنے لگتا ہے لیکن
یہ علم ہم کو حسی تجربہ ہی کی مدد سے حاصل ہوا نہ ہم اس کا تجربہ حواس کی وساطت

سے کرتے ہیں نہ کبھی اس نتیجہ پر پہنچ سکتے کہ چوگان کی ضرب گیند کی حرکت کی علت ہے خواہ محض چوگان اور گیند کی ساختوں پر غور کرتے کرتے اپنی ساری عمریں گزار دیتے، اس سے ظاہر ہو کہ قانون تعلیل کا تصور بھی دوسرے تصورات کی طرح محض محسوسات ہی کی وساطت سے پیدا ہوتا ہے اور اگر ہم بالفرض کائنات کی کسی شے کا کبھی تجربہ نہ کریں، تو علت و معلول کا تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہی نہ ہو۔

اس کے بعد دوسرا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نسبت تعلیل کا تصور کن محسوسات سے ماخوذ ہو؟ اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات یہ ہو کہ جس شے کو ہم قوت باعث علت یا سبب کہتے ہیں، وہ بذات خود جو اس ظاہر سے محسوس کرنے کی چیز مطلق نہیں جو کچھ ہم اپنے حواس سے دیکھتے ہیں وہ اس قدر اور صرف اس قدر ہو کہ فلاں شے فلاں کے بعد ہی وقوع میں آئی، لیکن اس کا جواب کہ کون شے اس کے وقوع کا باعث ہوئی، ہمارے حواس سے ہمیشہ مجھول ہی رہنے والا ہے، یہ بے شبہ ہم اپنی تمام زندگی میں پاتے ہیں کہ برن کے ساتھ سردی اور آگ کے ساتھ گرمی ہمیشہ پائی جاتی ہے، لیکن اس مسئلہ کا حل ان دونوں چیزوں میں یہ لازم کیوں ہو، ہمارے تجربہ حسی و تجربہ عقلی دونوں کی دسترس سے باہر ہے، لیکن یہ پہلے طے ہو چکا ہو، کہ کوئی تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہی نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ وہ جو اس ظاہری یا باطنی سے ماخوذ نہ ہو، پس تو کیا ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ تعلیل کا یہ تصور جو ہر دو حقوق قضا میں سے کسی کے ماتحت نہیں آتا، سرے سے ہمارے ذہن میں پیدا ہی نہیں ہوتا؟

مگر اس کے وجود سے انکار کرنا مطالعہ باطن اور اپنے شعور کے ایک بدیہی فتویٰ کی تردید کرنا ہے،

غرض یہ ایک نہایت ہی غامض و پیچیدہ سوال ہی، اور دقتوں سے نکلنے کا کوئی راستہ بظاہر نظر نہیں آتا، لیکن درحقیقت اس قدر مایوسی کی کوئی وجہ نہیں، اس کے حل کا ایک طریقہ ابھی باقی ہی، وہ یہ ہے کہ قانون تعود سے مدد لی جائے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہم جس کسی واقعہ کے معلول کے وقوع کے متوقع رہتے ہیں، سو اس توقع کی بنیاد ہمیشہ صرف عادت پر ہوتی ہے، فرض کیا کہ اس وقت ہمارے سامنے ایک نیا واقعہ پیش کیا گیا ہو تو مجر د اس پر نظر کرتے رہنے سے بڑے سے بڑا حکیم یا بڑے سے بڑا ذہین شخص بھی یہ نہیں بتا سکتا کہ اس کے کیا کیا معلول ہوں گے، تا وقتیکہ عملاً اسے اس کے کسی معلول کے وقوع کا تجربہ نہ ہو چکا ہو، اب اگر وہ واقعہ بار بار ہمارے سامنے پیش آتا رہے اور اس کے متعاقب دستوالی کوئی دوسرا متعین واقعہ بھی ہمیشہ ظاہر ہوتا رہے تو کچھ عرصہ کے بعد ہمارے ذہن کو یقین کامل ہو جاتا ہے، کہ اول الذکر کے وقوع کے بعد آخر الذکر بھی قطعاً واقع ہو گا، آگ یا برف جب شروع شروع شروع نیچے کے سامنے پیش کی جاتی ہے، تو وہ بالکل قیاس نہیں کر سکتا کہ ان کے چھونے سے گرمی یا سردی محسوس ہو گی، مگر اسی بچہ کو جب اس کا متعدد بار تجربہ ہو لیتا ہے، کہ آگ کے چھونے کے بعد ہی گرمی اور برف کے چھونے کے بعد ہی سردی محسوس ہوتی، تو اس کا ذہن اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے، کہ آگ اور برف گرمی اور سردی کی علت ہیں یا بالفاظ

دیگر جب اول الذکر اشیاء کا وجود ہوگا، تو ان کے متعاقب آخر الذکر کیفیات بھی لازمی طور پر پیدا ہوں گے، اور انھیں کوثرہ ان علل کے معلولات سے موسوم کرنے لگتا ہے، پس تصور علیت کا اصلی ماخذ جو اس ظاہری یا باطنی کا کوئی تجربہ نہیں، بلکہ صرف وہ عادت ہی جو تو الی اشیاء کے متعدد و پیہم تجربات کے بعد ذہن میں راسخ ہو جاتی ہے۔

یہاں تک جو کچھ گفتگو ہوئی اس کے ماحصل کو مقدمات ذیل کی شکل میں رکھ سکتے ہیں

(۱) ہر تصور کے لیے لازمی ہے کہ اس کا ماخذ جو اس ظاہری یا باطنی کا کوئی تجربہ ہو، اور تجربہ حسی کے بغیر کوئی تصور پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔
(۲) اجسام و اذہان کے سارے دائرے میں کسی ایک تجربہ کی بھی مثال نہیں ملتی جس سے نسبت تعلیل کا تصور پیدا ہوتا ہو۔

(۳) تو الی اشیاء کے متعدد و پیہم تجربات کے بعد ذہن ایک واقعہ کے بعد دوسرے کے وقوع کا خود بخود متوقع رہنے لگتا ہے۔

(۴) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علت و معلول بننے کی خصوصیت کسی شے میں فی نفسہ موجود نہیں، بلکہ یہ محض ہماری ذہنی عادت کا اثر ہے جو مختلف اشیاء میں رشتہ تعلیل کے تصور پر ہمیں مجبور کرتا ہے۔

تصور تعلیل کی یہ تحلیل ہیوم کے نظام تشکک کا سنگ بنیاد ہے، جب یہ ثابت ہو گیا کہ علت و معلول کا لزوم، اشیاء کے اقتضا طبعی کا نہیں، بلکہ محض ہماری عادت ذہنی کا نتیجہ ہی، تو ظاہر ہے کہ ہم کائنات کی جن

دو چیزوں کو بھی علت و معلول قرار دیتے ہیں، وہ حقیقت نفس الامری کی بنیاد پر نہیں بلکہ محض اپنے تعود ذہنی کی بنیاد پر قرار دیتے ہیں، اور اس کے تسلیم کر لینے کے بعد متقین کے سارے نظام فلسفہ کی بنیادیں متزلزل ہو جاتی ہیں۔

ہیوم گو معتقدات میں پرہو کی طرح تشکک محض تھا، لیکن اعمال میں بخلاف پرہو کے تشکک مطلق کا قائل نہ تھا، نظری حیثیت سے اس کی تعلیم یہ تھی، کہ انسان کے پاس حقیقت شناسی کا کوئی معیار نہیں، اور اس لیے ہر مسئلہ کے نفی و اثبات دونوں پر مادی قوت کے ساتھ دلائل قائم کئے جاسکتے ہیں، لیکن عملی حیثیت سے وہ خوب سمجھتا تھا کہ اس کی تعلیم فطرت بشری کے کس قدر مخالف واقع ہوئی ہو اور اس کی مطابقت میں عمل درآمد کرنا کس درجہ دشوار بلکہ محال ہو، اس بنیاد پر وہ اس کا قائل ہوا کہ اعتقاد و عمل کے درمیان مطابقت نہ صرف ضروری ہو، بلکہ فطرت بشری کی جو ترکیب واقع ہوئی ہو۔ اس کے لحاظ سے یہ غیر ممکن ہو کہ انسان تشکک و ارتباب کے عقائد کے ماتحت دنیا میں ایک ساعت بھی گزار سکے، اس مفہوم کو اس نے اپنی تصانیف میں بار بار جس طرح ظاہر کیا ہو، اس کا نمونہ دکھانے کے لیے یہاں چند اقتباسات درج کئے جاتے ہیں، ایک جگہ اپنے عقیدہ تشکک کو تفصیل سے بیان کر کے خاتمہ پر لکھتا ہے :-

”اگر اس موقع پر مجھ سے دریافت کیا جائے کہ آیا میں دل سے اس استدلال کی صحت کو تسلیم کرتا ہوں جس کے ثبوت میں اس قدر زور ہے

راہوں اور آیا میں درحقیقت ان تشکیکات میں سے ہوں جو اس امر کے
 قائل ہیں کہ دنیا میں ہر شے مشتبہ ہو، اور ہماری عقل کسی معاملہ میں حق
 باطل کو کسی حد تک بھی دریافت نہیں کر سکتی، تو میرا جواب یہ ہو
 کہ یہ سوال سکرے بے معنی ہو، اور یہ کہ نہ میں اور نہ کسی دوسرے شخص
 نے کبھی بھی اس عقیدہ کو غرضہ تک دل سے یقین کیا ہو، فطرت نے ایک
 قطعی دنا قابل تردید قوت کے ساتھ ہمارے لیے رائے قائم کرنا دیا
 ہی لازمی قرار دے دیا ہے، جیسا کہ سائنس لینا یا اشیاء خارجیہ کو محسوس
 کرنا، اور جس طرح ہم حالت بیداری میں اس پر مجبور ہیں، کہ دماغ سے
 کام لیتے ہیں، اور آفتاب کی روشنی میں اپنی آنکھوں کے گرد و پیش
 کی اشیاء کو دیکھیں، بالکل اسی طرح ہمیں اس سے بھی چارہ نہیں کہ ہم
 مختلف واقعات کو اپنے گزشتہ محسوسات سے ان کے عادی تعلقات
 کے متناسب مدارج یقین میں رکھیں، پس جو شخص تشکیک مطلق کی تردید
 کرتا ہو، وہ ہوا سے لڑتا ہو، اور اپنے دلائل و براہین کے ذریعہ سے ایک
 ایسی قوت تسلیم کرتا ہو، جو خود فطرت نے پیشتر ہی سے ہمارے نفس
 میں ودیعت کر رکھی ہو، اور جس سے ہم گریز کر ہی نہیں سکتے۔
 کچھ دور آگے چل کر کہتا ہے:۔

"پس اسی طرح تشکیک باوجود اس علم کے کہ وہ اپنے عقائد کو دلائل
 سے نہیں ثابت کر سکتا، پھر بھی یقین و استدلال سے کام لے لے ہی
 جاتا ہے، اور اسی طرح وہ مادہ کے وجود کو ناگزیرانہ تسلیم کرتا ہے،

گو وہ اس کے ثبوت میں اپنے فلسفہ سے کوئی دلیل نہیں لا سکتا ہے،
فطرت نے یہ شے ہمارے پسند و انتخاب کے بس میں رکھی ہی نہیں ہو
بلکہ یہ معاملہ اس درجہ اہم تھا کہ اس نے اسے ہمارے مشتبہ دلائل
نظریات کے اعتماد پر مطلق نہیں چھوڑا ہے، ہم اس پر تو بلاشبہ غور
کر سکتے ہیں، کہ وجود مادہ پر ہم کن اسباب کی بنا پر یقین رکھتے ہیں؟
لیکن یہ دریافت کرنا کہ مادہ کا وجود ہے یا نہیں؟ سراسر عبث ہے،
کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کی صحت ہمیں تمام استدلالات میں لامحالہ
فرض کرنا ہوتی ہے۔

ایک اور موقع پر تشکک کو مرض اور عدم التفات کو اس کا علاج
قرار دے کر فطرت بشری کی کمزوریوں کا خاکہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:-

”عقل و حواس سے متعلق یہ تشکک وارتیاب ایک مرض ہے جس سے

تشکک کا مل کبھی حاصل نہیں ہو سکتی اور جو ہر خطہ ہم پر طاری ہوتا ہو گا

خواہ ہم اسے کتنا ہی دور رکھیں، اور بعض اوقات بظاہر اس کے نیچے

سے بالکل آزاد معلوم ہوتے ہیں، جو اس و عقل کی صحت کو کسی دلیل سے

ثابت کرنا ناممکن ہے اور جو جوں جوں ہم اس کی زیادہ سعی کرتے ہیں اتنا

ہی زیادہ مورد اعتراض بناتے ہیں، یہ تشکک وارتیاب چونکہ ان مسائل

پر غور و خوض ہی کا نتیجہ ہو۔ اس لیے جتنا زیادہ ہم ان کی تردید یا تائید میں

غور کرتے جاتے ہیں، اسی قدر اس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس مرض کا

واحد علاج ان مسائل کی طرف سے بے توجہی و بے التفاتی ہے، مجھے

اس علاج پر پورا اعتماد ہو، اور اس بنا پر میں اسے بطور علم متعارفہ کے تسلیم
کئے لیتا ہوں کہ اس وقت ناظرین کی خواہ کچھ ہی رائے ہو، مگر ایک گھنٹہ
کے بعد انھیں قطعاً یقین حاصل ہو جائے گا کہ عالم خارجی و باطنی دونوں
کا وجود ہے۔

تصریحات بالاسے ناظرین کو معلوم ہو گیا ہو گا، کہ ہیوم کس حد تک قدام
کا مقلد تھا، اور کس حد تک ان کا مخالفت، وہ یہاں تک قدامائے متشککین کا
بالکل ہمزبان تھا، کہ عقل انسانی کے پاس حقیقت شناسی کا کوئی معیار نہیں
لیکن قدامائے یونان اس سے جو نتیجہ دنیا سے بے تعلقی اور علی بے حسی کا
نکالتے تھے، ہیوم اس سے متفق نہ تھا، وہ کہتا تھا، کہ گو ہماری عقل کو حقائق
اشیاء کا ادراک نہیں ہو سکتا، لیکن اضافیات کا تو کامل علم ہو جاتا ہے۔ پس
ہمیں اس پر قانع ہو کر اپنی پوری توجہ اسی پر صرف کرنا چاہیے، قانون تعلیل
کی بنیاد بے شبہ صرف ہماری ایک عادت ذہنی پر ہے، اشیاء کے قصائے
طبعی پر نہیں، لیکن اس سے اس قانون کے وجود پر کوئی اثر نہیں پڑتا،

لے ہیوم کی سوانح عمری سے اس واقعہ کا ذکر خالی ازدہنچسپی نہ ہو گا، کہ اپنی والدہ کے انتقال
کے بعد جب اس نے حد سے زیادہ رنج کیا، اور اس کے دوست مسٹر بوائٹل نے اس پر ایک گونہ
اظہار حیرت کیا تو ہیوم نے اس کے جواب میں اس کو لکھا کہ گو میں اپنے نظریات کو علمی
فلسفی دنیا کی دلچسپی کے لیے پیش کرتا ہوں، لیکن میں دیگر معاملات میں عام افراد سے
چندان مختلف خیالات و جذبات نہیں رکھتا،

وہ جوں کا توں قائم ہے، اور ہم مجبور ہیں، کہ عملی زندگی میں اس کی اہمیت کو بدستور ملحوظ رکھیں۔

ہیوم کے بعد جرمنی میں کینیٹ نے فلسفہ تشکک کی جگہ فلسفہ اہمیت کا تصور جس بند آہنگی سے پھونکا، اور گزشتہ صدی میں انگلستان میں اسپنسر اور ہکسلی نے "لا ادریت" کی جس سرگرمی سے منادی کی، اس کی تفصیل ایک مستقل علیحدہ مضمون کی محتاج ہے۔



باب (۸)

حس

(۱) میں کمرہ میں بیٹھا ہوا رسالہ ہذا کی تحریر میں انہماک کے ساتھ مشغول ہوں، کہ دفعۃً ایک دوست معطر لباس پہنے آہستہ آہستہ کمرہ میں داخل ہوتے ہیں، صرف خوشبو محسوس ہوتی ہے، لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس شے کی ہے، اور کہاں سے آرہی ہے، یہ مجرد خوشبو کا احساس، حس کی ایک مثال ہے۔

(۲) آپ کمرے کے دروازے بند کئے سو رہے ہیں کہ کوئی شخص باہر سے کواڑ کھٹکٹاتا ہے، آپ کی آنکھ دفعتاً کھل جاتی ہے، لیکن اس لمحہ یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ کس نے اور کیونکر جگا دیا، محض ایک شعور کا احساس ہوا، یہ بھی حس کی مثال ہوئی۔

(۳) ہم ایک جادو بیان مقرر کی تقریر سننے میں ہمہ تن گوش ہیں، ایک

کیڑا ہمارے ہاتھ پر ریگنے لگتا ہو، ہمیں اپنے ہاتھ کی جلد پر ایک ناگوار کیفیت محسوس ہوتی ہو، لیکن یہ کچھ صاف نہیں ہوتا، کہ کس شے سے یا کس طریقہ پر ناگوار سی پیدا ہو رہی ہو، اس مطلق ناگوار سی کا احساس بھی حس ہی کی ایک صورت ہوتی۔

ان مثالوں سے واضح ہو گیا ہو گا کہ حس، شعور کی بسیط ترین کیفیت کا نام ہو جس کی مزید تحلیل ممکن نہیں، اور جس میں کسی قسم کی تشخیص و تعین نہیں ہوتی، ادراک اور حس میں یہی فرق ہو، کہ ادراک معین و مشخص ہوتا ہے اور حس میں تعین و مشخص نہیں ہوتا، آواز جب تک محض آواز کی حیثیت سے ہمارے شعور میں آتی ہے، حس ہے، اور جب اس قسم کے تشخصات پیدا ہو گئے، کہ آواز فلاں شے کی ہے، فلاں سمت سے آتی ہے، اتنے فاصلے سے آتی ہے تو وہی آواز ایک ادراک بن جاتی ہے، اور اس کے لفظوں میں حس نام ہے غیر متعین و غیر مشخص مبہم ادراک کا۔

یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ نفس کی بالکل ابتدائی حالت انفعالی ہوتی ہو خارج کی تاثیرات سے کچھ نقوش نفس پر مستم ہوتے ہیں، اور معاً جو کیفیت شعوری پیدا ہوتی ہے، اس کا نام حس ہے نفس اگر اپنی فعلیت سے اس میں کچھ ترسیم و تالیف، حذف و اضافہ کرنے لگا تو وہ ادراک ہو جائے گا، لیکن جب تک وہ کیفیت تمام تر انفعالی ہے یعنی خارجی تاثیرات سے

بغیر ضلیت نفس کی وساطت کے شعور میں از خود پیدا ہو گئی ہے، اس پر جس کا اطلاق ہوگا۔

لیکن اس تعریف کے ساتھ جس کا وجود عملاً ممکن نہیں، عملاً کیا ہمارے تجربہ میں کوئی ایسی آواز آ سکتی ہے، جو نہ بلند ہو نہ پست، نہ ناگوار ہو نہ خوشگوار نہ قریب سے آتی ہو نہ فاصلے سے؟ کوئی ایسا نظارہ ممکن ہے، جو مکان و زمان کے تمام قیود سے یکسر آزاد ہو؟

اس کا جواب ہر شخص اپنے تجربہ سے نفی میں دے گا، اور یہی جواب صحیح ہے، عملاً ہمارے شعور میں جتنی کیفیات پیدا ہوتی ہیں، ان میں کوئی بھی بالکل خالص اور بلا آمیزش نہیں ہوتی، ہر کیفیت دوسری کیفیات کے ساتھ کچھ نہ کچھ ترکیب آمیزش، امتزاج، ضرور رکھتی ہے، اس بنا پر عملی زندگی میں جس کا جس کے لیے غیر متعین و غیر مشخص ہونا لازمی ہے، تجربہ میں آنا ممکن نہیں۔

لیکن جب یہ ہے، تو نفسیات میں اس پر بحث کیوں کی جاتی ہے؟ اس کے جواب کے لیے ہمیں علوم کے دیگر اصناف پر نظر کرنا چاہیے، علم ہندسہ کی سرنگی عمارت کا سنگ بنیاد "نقطہ" ہے، حالانکہ خارج میں "نقطہ" کا وجود ناممکن ہے، یا صنی کی ساری کائنات "عدد" ہے، لیکن محض "عدد" کا دنیا میں کہیں وجود نہیں، اشیاء ذی عدد ہوتی ہیں، موجودات ایک، یا دو، یا ہزار ہوتی ہیں، لیکن اشیاء سے علاحدہ کر کے، بجائے خود، ایک یا دو یا ہزار کا وجود ممکن ہی نہیں طبعیات و کیمیا میں سب سے اہم ہستی ذرات کربائی کی ہوتی ہے لیکن ان کا

وجود تمام تر مفروض ہے، خارج میں ان کا نشان تک نہیں۔

اس سے معلوم یہ ہوا کہ ہر علم کچھ ایسی چیزوں کو، جن کا وجود واقعی نہیں ہوتا، فرض ضرور کر لیتا ہے، کہ سہولت تفہیم پیدا ہو ظاہر ہوا کہ مرکبات کے مقابلہ میں مفردات زیادہ آسان و قریب الفہم ہوتے ہیں، مسائل بھی جب بالکل مفردات کی شکل میں پیش کیے جاتے ہیں، تو علوم کے انضباط میں بڑی آسانی پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ اگر مفردات کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو غالباً کوئی علم منضبط و مدون ہو بھی نہ سکے، نفسیات نے اسی اصول کی بنا پر حس کا وجود فرض کیا ہی، شعوری زندگی میں گو اس کا مستقل وجود کبھی نہیں پایا جاتا، تاہم کسی ایسی بسیط و مفرد کیفیت کا فرض کر لینا ضروری تھا جس پر تمام مرکب کیفیات تحلیل ہو کر ٹھہرتی ہیں، اور وہی حس ہی، صحیح معنی میں حس کی قریب ترین شکل کے تجربات انسان کو اپنی زندگی کے صرف ابتدائی چند گھنٹوں (یا زیادہ سے زیادہ چند روز) میں ہو سکتے ہیں، اس وقت نفس اپنی سطح سادہ رکھتا ہے، ترکیب و تالیف کے اس وقت تک آشنا نہیں ہوتا، اس لیے اس وقت نفس پر جو نقوش خارج سے مرتسم ہوتے ہیں، بس وہی صحیح معنی میں حس کہے جاسکتے ہیں باقی باغ ہو کر انسان کو اپنی شعوری زندگی میں اگر حس کا صحیح تجربہ کبھی ہو سکتا ہو تو صرف ان چند لمحوں میں، جب وہ غشی سے ہوش میں آنے یا بہت گہری نیند سے یک بیک بیدار ہونے لگتا ہی، ان چند لمحوں میں شعور خود حالت خفی میں ہوتا ہی، تعین و تشخیص، ترکیب و تالیف کی پوری قابلیت نہیں رکھتا۔

اور اس لیے حس کی خالص و بے ترکیب کیفیت پیدا ہو سکتی ہے۔
 ہر حال حس کا وجود مستقل تسلیم کر لینے کے بعد دیکھنا یہ ہو کہ اس کے
 کتنے اقسام و اشکال ممکن ہیں۔

(۱) ایک حس وہ ہو جس سے رنگ و روشنی شعور میں آتی ہو، اس سے
 نور و ظلمت اور مختلف الوان میں امتیاز ہوتا ہے، اس کا نام حس باصرہ ہو۔
 (۲) ایک حس ایسا ہو جس سے آواز شعور میں آتی ہے، اسے حس
 سامعہ سے موسوم کرتے ہیں۔

(۳) ایک حس اس کام کے لیے ہے کہ خوش بو و بد بو کی تمیز کر سکے، اسے
 حس شامہ کہتے ہیں۔

(۴) ایک حس ایسا ہے جو کھانے پینے کی چیزوں کا مزہ بتاتا ہو اس کا نام
 حس ذائقہ ہے۔

(۵) ایک حس ان کیفیات کے لیے ہے جن کا تعلق اجسام کو چھونے یا اس
 کرنے سے ہے، اسے حس لامسہ کہتے ہیں۔

فلاسفہ قدیم انھیں جو اس قسم کے قائل تھے، نفسیہ جلد کہتے ہیں،
 کہ یہ تعداد نا کافی ہو، چند کا اضافہ اور کرنا چاہیے، یعنی۔

(۶) ایک مستقل حس لامسہ کے علاوہ ایسا بھی قرار دینا چاہیے جو گرمی،
 سردی، درد، دباؤ، کھلی، گدگدی وغیرہ جملہ کیفیات، جن کا تعلق جلد سے
 ہے، شعور میں لائے، اس کا نام حس جلدی رکھا گیا ہے۔

(۷) ایک عنوان حس اور قائم کرنا چاہیے جس کے ماتحت اشیاء کے وزن

ان کی سختی، نرمی، قوت، مزاحمت اور حرکت، اعضاء جسم کی کیفیات کا علم ہوتا ہے اس کے لیے حس عضلی کی اصطلاح قرار پائی، کہ اس کا تعلق عضلات جسم سے ہے، (قدیم حکماء ان ہر دو حیات کو حس لامسہ کے تحت میں رکھتے تھے۔)

(۴) لیکن اب بھی تقسیم جامع نہیں، ابھی بہت سی بسیط و مفرد کیفیات باقی رہ گئی ہیں، جن کی تحلیل کسی اور حس میں ممکن نہیں، مثلاً بھوک، پیاس، نیند، خشکی، شکم سیری، نفخ شکم، استفراغ وغیرہ، ان سب کے لیے مجموعی نام حس آلی حس عضوی، یا حس عام رکھا گیا۔

حواس خمسہ میں سے ہر ایک کے لیے ایک علیحدہ آلہ یا عضو موجود ہے، آلہ بصارت آنکھ ہے، آلہ سماعت کان ہے، آلہ شہم ناک ہے، آلہ ذوق زبان ہے اور آلہ لمس جلد ہے، حس جلدی کا آلہ بھی جلد ہی ہے، حس عضلی کا آلہ عضلات جسم ہیں، البتہ حس آلی کا کوئی مخصوص آلہ نہیں، اسی بنا پر بعض نفسیہ اس طبقہ کی کیفیات کو حس کے دائرہ میں نہیں رکھتے، اور بھوک، پیاس، نیند وغیرہ کے لیے بجائے حیات کے اشتهاءات کا عنوان ہو بھی زیادہ موزوں جیسا کہ اپنے مقام پر تفصیلاً ظاہر ہوگا۔

حس کی تشکیل کیونکر ہوتی ہے؟ اس کا پورا جواب موجودہ انسانی معلومات سے باہر ہے، صرف اس قدر کہا جاسکتا ہے، کہ اعصاب میں ایک تحریک پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ جب شعور میں منتقل ہوتی ہے، تو اسی کا نام حس پڑ جاتا ہے، گویا حس اگرچہ بذات خود تمام تر ایک نفسی و شعوری کیفیت ہے، تاہم اسکی حیثیت ایک مادی کیفیت کے مشنی کی ہے، اس لیے اس کا صحیح مفہوم سمجھنے کے

یہ اس کے جزو مادی کو خیال میں رکھنا ضروری ہے، جسے اصطلاح میں تہیج کہتے ہیں، تہیج کے معنی ہیں وہ چیز جو ہیمان میں لاک یا براہ گنجشگی پیدا کرے تو جو شے ذرات عصبی میں براہ گنجشگی و ہیمان پیدا کرتی ہو، اس کو تہیج سے موسوم کرتے ہیں، اور ہیمان و براہ گنجشگی کی جو مادی کیفیت اس سے پیدا ہوتی ہو اسکا اصطلاحی نام تہیج ہے۔

تہیج و حس کا باہمی تعلق اس مثال سے ظاہر ہو گا، ایک بندوق سر ہٹی اور اس کی آواز ہمیں سنائی دی، اس موقع پر سب سے پہلے یہ ہوا کہ بندوق کے سر ہونے کے باعث ہوا میں ایک خاص قوت کے موجات پیدا ہوئے، جن کا نتیجہ آ کر ہمارے کان کی اندرونی جلد پر لگا، اس کا نام تہیج خارجی یا تہیج مادی ہے، اس سے عصب السمعی یوں متاثر ہوا کہ اس کے ذرات یا خلا یا میں ایک خاص قسم کی لرزش پیدا ہو گئی، اس ارتعاش کو تہیج داخلی یا تہیج عصبی کہہ سکتے ہیں، یہ لرزش جب دماغ کے اس حصہ تک پہنچی جو مرکز سماعت ہو تو یہی جسمانی و عصبی ارتعاش، ایک نفسی یا شعوری کیفیت میں تبدیل ہو گیا جسے سننا یا سماعت کرنا کہتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ہر واقعہ حسی میں مدارج ذیل طے کرتا ہوتا ہے۔
(۱) ماحول میں تحریک، یا تہیج خارجی یا مادی، اس پر بحث کرنا طبعیات کا موضوع ہے۔

(۲) اعصاب میں لرزش و ارتعاش، یا تہیج داخلی یا عصبی، اس کی بحث عضویات میں آتی ہے۔

(۳) ایک نفسی و شعوری کیفیت، یا حس یا لبتہ براہ راست نقیبات کے دائرہ میں آتا ہے۔

ابھی گزر چکا ہے کہ حس کو آٹھ مختلف عنوانات کے تحت میں رکھا جاسکتا ہے مگر یہ تقسیم و تنظیم ہو کس بنا پر؟ یہ اس بنیاد پر ہے کہ ہر آلہ حس صرف ایک مخصوص قسم کے مہیجات سے متاثر ہوتا ہے، اور باقی سے بالکل غیر متاثر رہتا ہے، آنکھ روشنی کے مہیجات سے متاثر ہوتی ہے، کان ہوا کے مہیجات سے، دوسری علیٰ ہذا یہی سبب ہے کہ آنکھ زبان کا کام نہیں دے سکتی، اور زبان آنکھ کی جانشینی نہیں کر سکتی، گویا تنوع حواس کی بنیاد تنوع مہیجات ہے۔

لیکن خود ایک ہی نوعیت کے، اور متحد الاصل حیات میں باہمی فرق و اختلاف کس بنا پر ہوتا ہے؟ آوازیں آوازیں سب یکساں ہیں؟ یا این مہ ہر آواز دوسرے سے جداگانہ ہوتی ہے، مناظر بہ لحاظ نوعیت سب کے سب ایک ہوتے ہیں، پھر بھی ہر منظر دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، باوجود نوعی یکسانیت کے یا انفرادی اختلافات کیوں ہوتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہر مہیج کے چند خصائص ہوتے ہیں اور ان خصائص میں کمی و بیشی کے مطابق ایک ہی نوعیت کے حیات باہم دیگر مختلف و متمایز ہوتے ہیں، یہ خصائص مہیج حسی ہوتے ہیں۔

(۱) قوت ہر مہیج میں ایک خاص درجہ کی قوت ہوتی ہے، جو دوسرے مہیجات سے مختلف ہوتی ہے، مدارج قوت ہی کے اختلاف کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ روشنی تیز ہے، اور وہ مدہم، یہ رنگ شوخ ہے، اور وہ ہلکا، فلاں آواز بلند ہے،

فلاں پست، فلاں شے سخت ہے فلاں نرم۔

(۲) وضاحت ہر مہیج کو شعور میں آنے کے لیے ایک خاص درجہ کی وضاحت و صفائی بھی ضرور رکھنا چاہیے، اختلاف مدارج وضاحت ہی کی بنا پر یہ علم ہوتا ہے، کہ یہ منظر نمایاں درویشن ہے، اور وہ دھندلا، فلاں اور وضاحت ہی، اور فلاں گنجلیک۔

(۳) مدت قیام، ہر مہیج ایک خاص قوت تک عامل و موثر رہتا ہے اور اس کے عمل و اثر کے مدت قیام کی بنا پر ہم اسے دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں کہ فلاں شے جلد ختم ہو گئی، اور فلاں دیر تک رہی، فلاں عارضی تھی، فلاں دیر پا۔

تقریبات بالا سے معلوم ہوا ہو گا، کہ جس اس کیفیت شعوری کا نام ہو جو محرکات خارجی پر مشروط اور ان کی معلول ہو لیکن محرکات خارجی بے شمار ہیں، کائنات میں ہر وقت غیر محدود حرکات کا وقوع ہوتا رہتا ہے، حالانکہ حیات بے شمار و غیر محدود نہیں، تو گویا بہت سے اقسام حرکت ایسے ہیں جنہیں نفس قبول نہیں کرتا، اور جن کے ماتحت و مطابق کوئی حس پیدا نہیں ہوتا، دوسرے لفظوں میں نفس کی استعداد قبول حرکات خارجی محدود ہو، اور اسی محدود و معین استعداد قبول کی مطابقت میں حواس بھی محدود و معین ہیں، چنانچہ کوئی انسان آج تک ایسا نہیں پایا گیا، جو غیر محدود حواس رکھتا ہو۔
انسان میں متعدد حواس ایسے ہیں جو حشرات الارض میں نہیں پائے جاتے بعض حواس جو ان میں پائے جاتے ہیں، انسان میں موجود نہیں ہوتے۔

چمگاڈ، شیر، بلی وغیرہ متعدد حیوانات ایسے ہیں جو تاریکی میں بخوبی دیکھ سکتے ہیں، حالانکہ انسانی آنکھ ایسی حالت میں بے کار رہتی ہو، مختلف انواع میں یہ تفاوت جو اس تابع ہو اس اصول کے، کہ جو حرکات کائنات تنازع لبقا میں جس نوع کے لیے مفید ثابت ہوئیں، ان کے قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت اس میں آگئی اور باقی انواع اس استعداد سے محروم رہیں۔ اسی کلیہ کے مطابق جن حرکات کا تاثر شعوری یا حس تنازع لبقا میں حیات انسانی کے حق میں مفید پڑا ہو، انھیں کو قبول کرنے کی صلاحیت اس میں پیدا ہوگئی، باقی تمام حرکات عالم اس کے لیے غیر محسوس، یا دائرہ حس و شعور سے خارج رہیں،

انسان میں حس پیدا ہونے کے لیے صرف یہ کافی نہیں کہ محرک خارجی یا ایجنس اُن مخصوص اقسام حرکت میں سے ہو جو نوع انسان کے لیے حس آفریں ہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ایجنس، قوت و مقدار کا ایک خاص درجہ رکھتا ہو، اگر اس درجہ سے کمی یا بیشی ہوگی، تو شعور غیر متاثر رہے گا، گھڑی کو صحیح طور پر چلانے کے لیے یہی کافی نہیں کہ اسے کوک دی جایا کرے، بلکہ یہ بھی لازمی ہو کہ کوک اندازہ صحیح کے ساتھ دی جائے، یعنی اس کی کمائی کو ایک مخصوص تعداد میں گھمایا جائے، اور اگر اس متعین تعداد سے بہت کم یا بہت زیادہ گھمایا جائے گا، تو نتیجہ دونوں صورتوں میں یہ ہوگا کہ گھڑی نہ چل سکے گی، یہی حال شعور کا ہے، ایجنس اگر غیر معمولی طور پر قوی یا ضعیف ہے، تو دونوں صورتوں میں کوئی کیفیت شعوری، کوئی حس، نہ پیدا ہونے پائے گی، بہت سی آدازیں جو انسان کے لیے غیر مسموع رہتی ہیں، بہت سے مناظر جو غیر مری رہ جاتے ہیں

ہی قبیل سے ہوتے ہیں، یہ معلوم ہے کہ ہر شعوری کیفیت پیدا ہونے کے لیے
یہ ناگزیر ہے کہ شعور اور ماحول میں ایک خاص تناسب ہو اور جس پر شعوری
کی ایک شکل ہو۔ اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں۔

روشنی اگر مدہم ہو تو دھندلا دکھائی دیتا ہے اور روشنی اگر تیز ہو تو صاف
دکھائی دیتا ہے اور اگر پست ہو تو بہ وقت شبائی دیتی ہے، اور اگر بلند ہو تو
سننے میں آسانی ہوتی ہے، ان تجربات کی مدد سے ہم یہ عام قاعدہ قائم کر سکتے
ہیں کہ بھیج کی قوت اور جس کی قوت میں ایک خاص تناسب رہتا ہے، یعنی
جس درجہ و قوت کا بھیج ہوتا ہے، اسی کی مناسبت سے آلات حواس بھی متاثر
ہوتے ہیں۔

لیکن یہ قاعدہ ہر صورت میں یکساں عاید نہیں ہوتا، کسی بچہ کی پشت پر اگر
ایک من کا وزن بار کر دیا جائے تو پھر اس کے لیے ڈیڑھ من، دو من، پانچ من
سب یکساں ہو، اور مقدار و وزن (بھیج) کے اضافہ سے اس کی تکلیف (جس
درد) میں مطلق اضافہ نہیں ہوتا، تیز برقی لمپ کی روشنی میں اگر ہم کرنی کی تبا
پڑھتے ہوئے ہیں، اور ایک معمولی تیل کا لمپ قریب آجاتا ہے، تو ہمیں کچھ زیادہ
اجالا نہیں معلوم ہونے لگتا، اور اگر ہم دن دوپہر کی روشنی میں پڑھتے ہوئے ہیں
تو لمپ کے قریب آجانے سے اُجالے میں مطلق فرق نہیں ہوتا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ

۱۔ لہذا ملاحظہ ہو، فلسفہ اخذیات، طبع ثالث، باب اول و ضمیمہ اول نیز مبادی فلسفہ جلد اول، باب
(معارف پر میں اعظم گڑھ)

کہ ایک خاص حد تک مدارج پہنچ کے متناسب و مطابق مدارج حس میں بھی قوت یا ضعف پیدا ہوتا رہتا ہو، لیکن اس درجہ کے بعد پہنچ کی تقویت یا تضعیف سے حس بالکل غیر متاثر رہتا ہو۔

ایک عام قاعدہ یہ بھی ہے کہ پہنچ کی مدت قیام اور حس کی مدت قیام ایک ہوتی ہو، جتنی دیر تک پہنچ قائم رہتا ہو، حس بھی قائم رہتی ہو، اور جوں ہی پہنچ ہٹا حس بھی ہٹ جاتی ہو، بعد کو ذہن میں جو کچھ رہ جاتا ہو، وہ صرف اسی حس کی یادداشت ہوتی ہو، ورنہ خود وہ حس، پہنچ کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہو چنانچہ ہم سنتے ہی وقت تک ہیں، جب تک ہوا میں موجات قائم ہیں، سونگھتے ہی وقت تک ہیں جب تک ذرات، شامہ کو متاثر کرتے رہتے ہیں، اس کے بعد خود حیات فنا ہو جاتے ہیں، اور ان کے نقوش حافظہ میں رہ جاتے ہیں، اس قاعدہ کی چند مستثنیات بھی ہیں، مثلاً بھلی کی چمک بے زہتا تیزی کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے، لیکن اس کی حس کچھ دیر تک باصرہ کو متاثر رکھتی ہو۔ مگر یہ مستثنیات شاذ ہیں، اور اس کا سبب غالباً پہنچ کی غیر جموں کی قوت ہے۔

اد پر بیان ہو چکا ہے کہ متحد النوع حیات میں اہم تفریق کرنے والی شے ان کے پہنچات کا اختلاف، مدارج قوت، وضاحت و مدت قیام ہے، لیکن متحد النوع و مختلف النوع حیات کے مابین ایسے حیات بھی ہوتے ہیں جو اگرچہ ایک ہی آلہ حس سے حاصل ہوتے ہیں تاہم باہم مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ایک آلہ حس کان ہو، ایک آلہ سے شور و غل کا بھی احساس ہوتا ہو، گفتگو کا بھی، اور نغمہ کا بھی، پہنچ بھی تینوں صورتوں میں ایک ہی ہے، یعنی آواز یا

ہوا کا توجہ پس جب آلہ احس ایک ہو۔ اندر بھی ایک ہو، تو یہ اختلاف
حیات کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے، کہ گواہیج ایک ہی، لیکن اس کی اندرونی ترکیب و ساخت
ہر صورت میں جداگانہ ہے۔ شور و غل میں موجات ہوائی۔ بالکل منتشر متفرق
غیر منظم ہوتے ہیں، گفتگو میں مرتب و منظم ہوتے ہیں، اور نغمہ میں اس ترتیب و نظم
کے ساتھ آواز چڑھاؤ اور ترنم بھی پیدا کر دیا جاتا ہے، ان خصائص و پہچان کی تعیین
ایک جداگانہ جدید علم سے متعلق ہے، جس کو طبیعات نفسی و سائیکوفزکس کہتے
ہیں، نفسیات میں ان کا ذکر محض ضمنی ہی آ سکتا ہے۔



باب (۹)

عمل توجہ

(۱) ایک شخص سر شام کمرہ کے اندر بیٹھا ہوا ہے، فرش پر کوئی سیاہ شے متحرک نظر آتی ہے، مگر تاریکی میں شناخت نہیں ہوتی، وہ اسے قریب آ کر بغور دیکھتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک کیڑا ہے، یہ غور سے دیکھنا ایک عمل توجہ ہے۔

(۲) ہم کمرہ میں بیٹھے کتاب پڑھ رہے ہیں کہ ہوا میں اندر سے سرسراہٹ کی آواز آنے لگی، مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس شے کی آواز ہے، ہم کان لگا کر آواز کو سننے لگے تو معلوم ہوا کہ اوپر سے ہوائی جہاز گزر رہا ہے، یہ اسی کی سرسراہٹ ہے، یہ کان لگا کر سننا توجہ کے ساتھ سننا تھا۔

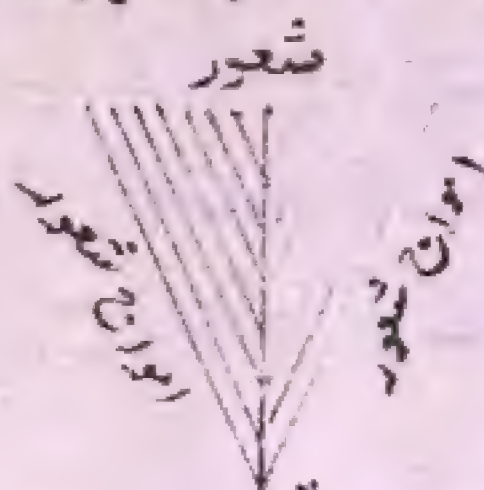
(۳) استاد درجہ میں سبق پڑھا رہا ہے، ایک گوشہ میں دو لڑکے آپس میں باتیں کر رہے ہیں، استاد سبق کو روک کے بغور اس آواز کو سننے لگتا ہے، توجہ چل جاتا ہے کہ فلاں طالب علم باتیں کر رہے ہیں، ظاہر ہے کہ ان طلبہ کی آواز اب بھی اسی قدر ہی

جتنی پہلے تھی، لیکن فرق یہ ہو گیا کہ استاد نے اب ادھر توجہ کی۔

(۴) آپ ایک مشہور سحر بیان خطیب کا بیان سن رہے ہیں، وہ جو کچھ بھی کہہ رہا ہو حرف بحرف آپ کے ذہن میں اترتا جاتا ہو، اتنے میں گھر کا ایک نہایت ضروری کام یاد آ گیا اور آپ نے اٹھنا چاہا، لیکن ابھی اٹھے نہیں، مگر اس اثناء میں مقرر نے جو کچھ کہا وہ گویا بالکل شان شاندار ہوا، ظاہر ہے کہ آپ کی اور خطیب کی حالت میں اور کوئی فرق نہیں ہوا، بجز اس کے کہ اتنی دیر آپ اس کی جانب سے بے توجہ رہے۔

ان مثالوں کی مدد سے یہ واضح ہو گیا کہ "توجہ" نام اس شعور میں مرکزیت پیدا کرنے کا ایک خطوط شعور کو کسی ایک خاص مرکز پر مجتمع کرنے کا شعور جب تک ایک منتشر و پراگندہ حالت میں ہو، انسان خالی الذہن رہتا ہو، لیکن جب اس کی قوت ایک خاص نقطہ پر جمع ہو جاتی ہو، تو انسان متوجہ ہو جاتا ہو۔ نور کی شعاعیں جب تک پراگندہ و متفرق رہتی ہیں، روشنی دھیمی رہتی ہے، لیکن جب کسی ایک نقطہ کو مرکز بنا لیتی ہیں، تو روشنی بہت تیز ہو جاتی ہے، یہی حال شعور کا ہے، توجہ شعور کا کوئی مخصوص مستقل شعبہ نہیں بلکہ صرف اس کی مرکزیت کا نام ہے، بغیر توجہ کے شعور کا کوئی عمل اپنی مکمل صورت کو نہیں پہنچتا، ہمارے ارد گرد اسی وقت پختہ ہوتے ہیں جب ہم ان پر توجہ کریں، جذبات اُسی وقت قوت حاصل کرتے ہیں جب ہم ان کی جانب متوجہ رہیں، استدلال و استنباط مثاہد و تجربہ استخراج و استقران میں سے ہر شے کے نتیجہ خیز ہونے کے لیے لازمی ہے کہ انسان توجہ سے کام لیتا رہے۔

توجہ کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہو کہ جس عمل سے شعور کے موجدات کسی ایک خاص
 رخ پر لائے جائیں، تو وہ توجہ ہو، اور یہی توجہ کے لفظی معنی بھی ہیں، لغت میں ہو
 توجہ لے رہے چیز سے آوردن "شعور و توجہ کے باہمی تعلق کی تصویر شکل ذیل سے
 پیدا ہوتی ہے۔



تجربہ میں توجہ کی دو مختلف صورتیں برابر آتی رہتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہو
 کہ ہم بغیر اپنے قصد و ارادہ کے محض کسی ایج خارجی کے اثر سے خود بخود کسی شے کی
 جانب متوجہ ہو جاتے ہیں، بادل دفعتاً زور سے گر جتا ہو اور ہر شخص خود بخود چونک
 پر مٹا ہو، بھی ایک بیک زور سے سامنے چلتی ہو، اور ہماری آنکھیں آپ سے آپ
 جھپک جاتی ہیں، ان صورتوں کو اصطلاح میں توجہ منظراری یا توجہ طبعی کہتے ہیں دوسری
 صورت یہ ہو کہ ہم اپنی کوشش سے یا بالقصد اپنے تئیں کسی کی جانب متوجہ کرتے ہیں
 ریاضی کا سوال ہمیں استاد دیتا ہو، اور ہم اپنے تئیں بالقصد اس کے حل کرنے پر
 آمادہ کرتے ہیں، کالج کا گھڑ بھتا ہے، اور ہم دوسرے مشاغل کو چھوڑ کر بالقصد
 درجہ میں جاتے ہیں، یہ مثالیں توجہ ارادی، یا توجہ عقلی کی ہوں گی، گویا توجہ
 منظراری میں نفس کی حیثیت انضالی ہوتی ہے، اور وہ معمول و متاثر
 رہتا ہے، اور توجہ ارادی میں نفس کی حیثیت فاعلی ہوتی ہو اور وہ
 عامل و موثر رہتا ہے۔

بہت سے اعمال زندگی ایسے ہوتے ہیں جن میں توجہ اضطراری: توجہ ارادی دونوں
 مشترک و مخلوط ہوتی ہیں، استاد درجہ میں کاپیوں کی اصلاح میں صرف ہوتا ہے
 ایک طرف سے زمین پر کتابوں کے گرنے کی آواز آنی ہے، بے ساختہ اس کی گردن
 اٹھ جاتی ہے اور وہ چاروں طرف نگاہ دوڑانے لگتا ہے کہ یہ کس طالب علم کی حرکت
 ہے، اس عمل کا جزو اول یعنی استاد کی گردن کا بے ساختہ اٹھ جانا، توجہ
 اضطراری کا نتیجہ ہے، اس لیے کہ اس میں اس کے قصد و ارادہ کو دخل نہ تھا، اور
 جزو دوم یعنی شور کرنے والے طالب علم کا پتہ لگانا توجہ ارادی کا معلول تھا کہ
 یہ فعل اس نے اپنی خواہش و ارادہ کے ماتحت کیا۔

توجہ اضطراری یا طبعی ایک عام و قدرتی شے ہے، جاہل، وحشی، بچہ سب
 اس کے حصہ دار ہوتے ہیں، یہاں تک کہ حیوانات بھی اس سے محروم نہیں ہوتے
 البتہ توجہ ارادی یا عقلی مشق و تربیت کی محتاج ہوتی ہے، جس سے چھوٹے بچہ اور
 وحشی افراد ایک بڑی حد تک محروم ہوتے ہیں، اس لیے یوں بھی درست ہے کہ توجہ
 اضطراری کو توجہ وہمی، اور توجہ ارادی کو توجہ انسانی سے بھی موسوم کریں۔

توجہ اضطراری کن کن اسباب و حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے؟

(۱) تازگی دماغ، چھوٹے بچوں کو دیکھو صبح سویرے کیسے چست و
 چاق، خوش و خرم نظر آتے ہیں، اور شام کو خستہ و مضمحل معلوم ہوتے ہیں
 صبح کو ہر چیز میں دل چسپی لیتے ہیں، شام کو سونے کے لیے ضد کرتے ہیں،
 قیام توجہ کے لیے، سب سے بڑی شرط یہ ہے کہ دماغ و نظام عصبی میں ایک کافی
 ذخیرہ قوت موجود ہو، اسی سرمایہ قوت کو عرف عام میں تازگی دماغ

بشاشت سے تعبیر کیا جاتا ہو، جس شخص میں فطرۃ یہ ذخیرہ قوت زیادہ ہوتا ہو
 اسی قدر وہ توجہ کو بھی عرصہ تک قائم رکھ سکتا ہو، خود ایک ہی شخص میں جس
 وقت یہ ذخیرہ جس قدر زائد ہوتا ہو، اسی نسبت سے وہ زیادہ عرصہ تک اپنی
 توجہ کو قائم رکھ سکتا ہو، اور چون چون خشکی کے سبب سے یہ ذخیرہ گھٹتا
 جاتا ہو، قوت توجہ میں بھی کمی آتی جاتی ہو۔

(۲) قوت مہیج، بادل کی تیز گرج ریل کی سخت گھڑا گھڑا ہٹ سے ہر شخص
 چونک پڑتا ہو، لمپ کی تیز روشنی بجلی کی ٹرپ سے سب کی آنکھ جھپک جاتی
 ہو، بہت سخت بویا خوشبو سے ممکن نہیں کہ شامہ متاثر نہ ہو، معلوم یہ ہوا کہ مہیج
 جس قدر قوی ہوتا ہے، اسی نسبت سے اس میں جلب توجہ کی قوت
 زیادہ ہوتی ہے۔

(۳) تنوع مہیج، ایک بچہ اندھیرے میں لیٹا ہوتا ہو، اور رہتا ہو،
 کوئی روشنی لے کر آجاتا ہو، اور بچہ معاً چپ ہو جاتا ہو، اس جدید مہیج نے
 بچہ کی توجہ اپنی جانب کرائی، اور وہ بھل گیا، ایک مہیج کے دیر تک قائم
 رہنے سے طبیعت اس کی طرف سے اچاٹ ہو جاتی ہے، قیام توجہ کے
 لیے ضروری ہو، کہ مہیج بدلتا رہے اور نیا نیا لفظ کی بنیاد پر نفسیاتی
 اصول پر ہو، تھیر میں غم و شادمانی کے پردے جلد از جلد بدل کر اسی
 لئے آئے رہتے ہیں، کہ طبیعت ایک ہی قسم کی باتوں سے اکتانہ جائے
 (۴) نوعیت مہیج، بچہ کو جو التفات اپنی مان کے ساتھ ہوتا ہے۔
 کسی اور کے ساتھ نہیں ہوتا، انسان کو جو کشش اپنے وطن کے ساتھ ہوتی

ہی، اور کسی مقام سے نہیں ہوتی، ہر فرد بشر کے لیے بعض مخصوص ہیج بہ تقابلہ
 دوسرے ہیجات کے زیادہ و لاویزی و دلکشی رکھتے ہیں، اور ہر فرد میں
 قیام نوجہ کے لیے یہ ضروری ہو کہ اسی مخصوص نوعیت کے ہیجات اس کے
 سامنے آئیں جو اس کے لیے دل کش ہوں۔

لیکن خود دل کشی کا کیا مفہوم ہو؟

لکھنؤ میں ہر سال صد ہا بیرونی اشخاص و سیاح آیا کرتے ہیں لیکن
 یہاں سے واپسی پر ہر شخص کی معلومات و واقفیت کی یادداشت دوسرے
 سے جدا گانہ ہوتی ہو، ایک شخص صرف مشہور عمارتوں کو دیکھتا ہو، دوسرا
 شہر کے نامور طبیعوں اور ڈاکٹرؤں سے مل کر چلا جاتا ہو، تیسرا بڑے بڑے
 کتب خانوں کی سیر کرتا ہو، چوتھا صرف بڑی بڑی، دکانوں، کارخانوں
 اور بازاروں کو دیکھتا ہے، دسٹ علیٰ ہذا، غرض کہ لکھنؤ شہر سب دیکھتے
 ہیں، لیکن ہر فرد کا لکھنؤ دوسرے کے لکھنؤ سے مختلف ہوتا ہو، ہر شخص کے
 مشاہدات و تجربات دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، ایک بدذرا نہ اخبار
 ایک ہی وقت میں ہزاروں ہاتھوں میں پہنچتا ہو، لیکن ہر شخص کے لیے
 اس کی حیثیت جدا گانہ ہوتی ہے، کوئی محض اشتہارات دیکھتا ہے، کوئی
 ان میں بھی صرف ملازمت کے اشتہارات اپنے لیے چن لیتا ہے، کوئی
 محض جنگ کے تار پڑھتا ہے، کوئی صرف مقامی کالم کی تلاش شروع کر
 دیتا ہے، کوئی صرف ایڈیٹوریل مضامین پڑھتا ہو، اور کوئی اول سے آخر
 تک ایک ایک حرف پڑھ جاتا ہے، غرض جس تعداد میں ناظرین ہوتے

ہیں، اتنی ہی حیثیات سے اخبار بھی دیکھا جاتا ہو، یہی حال دنیا کی ہر شے کا ہے۔

ہمارے گرد و پیش ہر وقت ہر کات کا ایک انبوہ بے پایاں رہتا ہے لیکن ہمارے علم و ادراک میں ان کا صرف ایک محدود و مختصر حصہ آتا ہے روزانہ صد ہا ہزار ہا آوازیں ہمارے کانوں تک پہنچتی ہیں، لیکن ہمارے لیے غیر سموع نہ ہتی ہیں، بے شمار مناظر آنکھوں کے سامنے ہوتے ہیں، لیکن ہمارے لیے غیر مرئی رہتے ہیں، اس سے یہ ظاہر ہوا کہ کائنات کی جن چیزوں سے نفس کو کوئی تعلق یا ذوق ہوتا ہے، صرف وہی علم و شعور میں آتی ہیں، باقی حدود علم و شعور سے خارج رہ جاتی ہیں، ہر شخص اپنے ماحول میں جن چیزوں سے ذوق و تعلق رکھتا ہے، صرف انہیں جن بتاتا ہے، باقی جتنی چیزیں اس کے لیے غیر دل چسپ ہوتی ہیں انہیں چھوڑ دیتا ہے، گو یادہ اس کے لیے وجود ہی نہیں رکھتیں، بلکہ معدوم ہوتی ہیں، یہی سبب ہے کہ ہر شخص کا دائرہ معلومات دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔

غرض "دل کشی" سے مراد یہ ہے کہ کسی شے سے دل کو لگاؤ ہو یا دل اس کی جانب از خود کھینچے، اس کے عناصر ترکیبی حسب ذیل ہوتے ہیں :-

(۱) اندر سے، ایک کھانا روز کھاتے رہنے سے طبیعت اکتا جاتی ہے بہتر سے بہتر افسانے بھی بکثرت سن چکنے کے بعد طبیعت پر بار ہو جاتے ہیں، دل کشی کا اس کے بڑا عنصر جدت و ندرت ہے، کسی شے کے پامال و فرسودہ ہونے کے معنی یہی ہیں کہ اب اس میں لطیف و لذیذ باقی نہیں رہی۔

(۲) مانوس ہونا، کسی جاہل و ہرقانی کے سامنے غالب کا شعر پڑھا جائے تو اسے طالع لطف نہ آئیگا، پانچ برس کے بچہ سے اگر محبت زوجی پر گفتگو کی جائے تو اس کے لیے بالکل بے مزہ رہے گی، دلکشی کا بڑا راز اسی مانوسیت میں پوشیدہ ہے، ندرت اجنبیت اور انوکھے پن کے مترادف نہیں، ہیج میں جدت و ندرت ضرور ہونا چاہیے، لیکن ساتھ ہی اسے مانوس ہونا بھی ضرور ہے، بالکل نامانوس شے سے ذہن کو وحشت ہوتی ہے، جو دماغ شعر شاعری سے مانوس نہیں، انھیں لطائف شری "خشک اور پھیکے" معلوم ہوتے ہیں۔

(۳) جذبہ انگیزی، بچوں کو دیکھا ہوگا کہ بظاہر اپنے کھیل میں بہت مشغول معلوم ہوتے ہیں، لیکن دوران گفتگو میں جہاں کہیں ان کا نام آجاتا ہے، سراٹھا کر دیکھنے لگتے ہیں، ایک مصنف اخبار پڑھتا ہوتا ہے، دوسرے صفحہ پر اسے اپنی کسی تصنیف کے یا خود اپنے نام کی جھلک نظر آتی ہے اور معاً نظر اچٹ کر رہیں پہچتی ہے، وہ ہیج یقیناً دلکش ہوتا ہے جس سے ہمارے کسی جذبہ کو تحریک ہوتی ہو، خواہ یہ جذبہ ہماری ذات سے متعلق ہو یا ہمارے قوم و مذہب سے، یا ہماری اولاد و خاندان سے، یا ہمارے اغراض و مقاصد سے، پھر وہ واقعہ خواہ پر لطف ہو، یا درد انگیز، لیکن موہر حال ایسا کہ کسی نہ کسی جذبہ کو اس سے تحریک ہو رہی ہو، اپنے بچوں اور عزیزوں کی کامیابیوں کے ذکر میں ہمیں خاص دلکشی ہوتی ہے، اس لیے یہ تذکرے ہمارے لیے جذبہ انگیز ہوتے ہیں، اپنی مظلومیت یا مصیبت کے بیان کرنے میں بھی

ہمیں دل چسپی ہوتی ہے، اس لیے کہ اس میں بھی ایک خاص طرح کا لذیذ درد محسوس ہوتا ہے۔

(۴) تضاد و تقابل، سفید براق کپڑے پر سیاہ دھبہ، نستعلیق کتابت کے اندر خط نسخ کا کوئی لفظ، سنجیدہ تقریر میں ظریفانہ فقرہ، پردیس میں کسی ہم وطن کی جھلک احباب کے مجمع میں کسی اجنبی کی شکل، یہ تمام چیزیں ایسی ہیں، جن پر نظر فوراً اور یقیناً جم جاتی ہے۔

(۵) انجوجگی، معمولی قابلیت کا استاد پہلے اصل مسئلہ بیان کرتا ہے، پھر مختلف مثالوں سے اس کی تشریح کرتا ہے، مگر جو استاد اس سے زیادہ ہوشیار ہوتا ہے، وہ یہ کرتا ہے، کہ پہلے مختلف مثالیں دیتا ہے، اور پھر ان کی مدد سے طلبہ کو ایک جدید نتیجہ تک پہنچاتا ہے، اس لیے کہ جو شے بالکل کھلی ہوئی سامنے موجود ہوتی ہے، اس کی بابت ذہن میں کوئی جستجو و تفتیش نہیں پیدا ہوتی، بخلاف اس کے جو شے اپنے اندر کوئی راز و سرشت رکھتی ہے، اس کے دریافت و حل کرنے کا خود بخود اشتیاق پیدا ہوتا ہے، تاویل اور ڈراما کی ایک خوبی یہ بھی ہے، کہ قصہ کا خاکہ (پلاٹ) زرا پر اسرار ہو، کہ شوق و اشتیاق آخری صفحہ تک قائم رہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ ایک ہی شے میں دلکشی کے یہ تمام یا ان میں کے متعدد عناصر ایک ساتھ پائے جاتے ہیں، اور جب ایسا ہوتا ہے، تو اس بھیج کی دلکشی کئی گنی بڑھ جاتی ہے، تحریک ترک موالات و خلافت کے زمانہ میں گاندھی جی یا علی برادران جب تقریر کرتے تھے، تو خلقت کے کھٹ کے ٹھٹ بالکل محو ہو جاتے

اس لیے کہ دکشی کے یہ کل عناصر ایک ساتھ اپنا عمل کرنے لگتے۔

توجہ کی طرح دکشی کی بھی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی کہ جیسے بچوں کو مٹھائی سے خاص رغبت ہوتی ہے، دوسری صورت یہ کہ جیسے ڈاکٹر کا دل چیر بھاٹ، اور اعمال جراحی میں لگتا ہے، پہلی قسم کو فطری یا طبعی کہتے ہیں، اور دوسری کو عقلی یا اکتسابی، طبعی دکشی صرف انہیں چیزوں سے ہوتی ہے، جو بلا کسی دوسری غرض یا مقصد کے بجائے خود طبیعت کو مرغوب و محبوب ہوتی ہیں اکتسابی دکشی ان چیزوں سے ہوتی ہے، جو براہ راست بجائے خود دکش نہیں ہوتیں، بلکہ دوسرے اغراض مقصودہ اور مقاصد مطلوبہ کے واسطے سے رفتہ رفتہ خود بھی دکش بن جاتی ہیں، کھیل تماشے اور مٹھائیاں بچوں کے لیے ایک ذاتی کشش رکھتی ہیں، عمل جراحی سے ڈاکٹر کو دکشی اُن فوائد و ثمرات کے لحاظ سے ہو جاتی ہے، جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، اکثر صورتوں میں کسی امر کی محض عادت و مزادت ہی اس کے ساتھ اکتسابی دکشی پیدا کر دیتی ہے۔

ان تصریحات سے اب نظر آ گیا ہو گا کہ توجہ اضطراری اور دکشی کے درمیان چند قدم سے زائد فاصلہ نہیں، بعض حکماء نے توجہ اضطراری و ارادی کے درمیان یہ فرق قرار دیا، کہ اول الذکر دکشی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، اور آخر الذکر سعی و کوشش کی بنا پر اس کے معنی یہ ہوئے کہ توجہ اضطراری کا ماخذ مبنی جذبات ہیں اور توجہ ارادی کا ماخذ مبنی ارادہ ہے، لیکن مزید غور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو توجہ ارادی کا سبب قریب ارادہ ہی ہوتا ہے، لیکن حقیقی و اصلی منشاء مبنی اس کا بھی وہی جذبات ہی ہوتے ہیں، اس لیے کہ گو بالفصل اور فی القول

ارادہ ہی توجہ ارادی کو قائم رکھے ہوئے ہوتا ہے، لیکن بالآخر خود اس کی زندگی جذبات ہی کے سہارے پر قائم ہوتی ہے۔

بچہ جب پڑھنے بٹھایا جاتا ہے تو عموماً شروع شروع اس کا دل بالکل نہیں لگتا اور وہ تعلیم سے بھاگنا چاہتا ہے، لیکن سبق سے متعلق کھلونے وغیرہ جو ہوتے ہیں ان سے اسے دل چسپی ہوتی ہے۔ اور وہ قدرتاں ان کے متعلق سوالات کرتا ہے، استاد اگر دانش مند ہو تو سبق کو ان تعلقات سبق سے بالکل وابستہ کر دیتا ہے اور ان بالواسطہ دل چسپیوں کو مختلف طریقوں سے براہِ ترقی دیتا رہتا ہے۔ اس سے رفتہ رفتہ بچہ کی طبیعت پڑھنے لکھنے سے مانوس ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ کچھ عرصہ کے بعد عادت قائم ہو جاتی ہے، اور اب وہ تعلیم پر توجہ پر بنا عادت کرنے لگتا ہے گویا جو شے پہلے بالکل بے لطف و بدمزہ تھی، وہ مختلف جذبات کی دساعت سے بالآخر بے لطف و دل کش بن جاتی ہے، البتہ اگر استاد دانش مند ہو تو وہ توجہ کی بنیاد دل کشی کے جذبات پر قائم نہیں کرتا، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طالب علم کو کبھی توجہ ارادی کی عادت نہیں پڑتی، اور وہ ساری عمر علم و تعلیم سے جی چراتا رہتا ہے۔ یہی حال عموماً مذہبی عبادتوں کا ہوتا ہے، سردی میں وضو کرنا، گرمی میں روزہ رکھنا اور بار بار نماز پڑھنا، شروع شروع طبیعت پر شاق گزرتا ہے، لیکن ثواب کا شوق، جنت کی تمنا، نعمائے جنت کی آرزو اور سب سے بڑھ کر رضائے الہی کا خیال رفتہ رفتہ ان مشقتوں کو راحتوں میں تبدیل کر دیتا ہے، اور پھر عادت مزاحمت کے بعد غم و مشقت کی چیز عبادت نہیں بلکہ ترک عبادت رہ جاتی ہے، ان مثالوں سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ توجہ ارادی بھی جذبات ہی کو ایک خاص طریقہ

کے ساتھ منظم و مرتب کرنے کا نام ہے، اور توجہ کی دونوں قسمیں لمحاظ اپنی اصلی اور آخری اجزاء اور ترکیبی کے متحد الاصل ہیں۔

ایک فریج مصنف پرزے ملک کے ایک شش سالہ بچہ کا حال بیان کرتا کہ وہ بہت ہی بد شوق اور کھنے پڑھنے کے نام سے بھاگنے والا تھا، ایک روز اس نے خود بخود پیانو بجانا شروع کیا، اور اس کی ایک خاص گت کو جو اس کی والدہ کو بے حد پسند تھی، کوئی ایک گھنٹہ تک برابر بجاتا رہا، ماں اس سے بہت ہی خوش ہوئی، کچھ روز کے بعد ایک دن اس کی دایہ دیکھتی کیا، کہ بچہ اپنے والد کی میز کے سامنے بیٹھا کچھ کھنے میں مشغول ہے، دایہ جانتی تھی کہ صاحبزادے کو بھلا تم دو دوات سے کیا سر دکاں حیرت سے پوچھا، کہ آج یہ کیا؟ بچہ نے جواب دیا کہ "ایک کانڈیر چرسن لکھ رہا ہوں، اس میں جی تو نہیں لگتا، لیکن مال جان اسے دیکھ کر کیسا خوش ہوں گی۔"

عبارت زیر خط سے یہ دکھانا مقصود ہے کہ توجہ ارادی کا اخذ اصلی ہی جذبات ہی ہوتے ہیں، بچہ اپنے اس عمل میں صاف توجہ ارادی سے کام لے رہا تھا، اپنی کوشش وارادہ سے ایسا کام کر رہا تھا، جس پر اس کی طبیعت آمادہ نہ تھی، محض اس لیے کہ ماں کو خوش کر کے بالآخر خود بھی خوشی حاصل کرے، خیر خواہ نوک اپنے آقا کو خوش کرنے، خوش عقیدہ مریدین اپنے مرشدوں کی خوشنودی حاصل کرنے کو اپنے ذوق طبعی کے خلاف جو جو محنتیں اٹھاتے رہتے ہیں، سب اسی کلیہ کے شواہد ہیں۔

پروفیسر جیمز نے توجہ ارادی کے ارتقاء کی تین منزلیں قرار دی ہیں

منزل اول میں استاد جذبات مفردہ کی مدد سے توجہ اضطراری کی مدت قیام کو تدریجاً بڑھاتا ہے، انعام کی طبع، اپنی خوشنودی کی جاٹ، سزا کا خوف وغیرہ مختلف محرکات و مرغبات کی وساطت سے وہ توجہ اضطراری کو برابر تحریک و تقویت پہنچاتا رہتا ہے، منزل دوم میں وہ ذرا بلند تر محرکات کو اپنا مخاطب بناتا ہے، مثلاً طالب علم کے جذبات خود داری، عزت نفس، مسابقت، بلند نظری، فرض شناسی وغیرہ یہ وہ دودھ ہوتا ہے، جب توجہ ارادی پیدا ہو چکی ہوتی ہے، اور ضرورت صحت اس کی رہ جاتی ہے کہ اس میں قیام و ثبات پیدا کیا جائے، یہ مقصد تیسری منزل میں عادت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، دنیا میں رہ کر کوئی شخص بھی اپنی جگہ اور اپنی حالت پر راضی و مطمئن نہیں ہر شخص دوسروں کی حالت پر رشک کرتا ہے، وکیل، تاجر، حاکم، رالت، مہاجن، زمیندار، اڈیٹر، مصنف، ہر صیغہ کا شخص دوسروں کو اپنے سے زیادہ خوش نصیب خیال کرتا ہے، لیکن باوجود اس بے قناعتی و بے اہنیائی کے دنیا میں کوئی عام شورش و بغاوت نہیں پیدا ہو جاتی، بلکہ ہر شخص اپنے ہی اپنے فغل میں متوجہ و مصروف رہتا ہے۔ اس نظم و امن عام کی بنیاد بڑی حد تک عادت ہی پر ہے۔

غرض آخر میں عادت ہی توجہ ارادی کے قیام و تحفظ کی ضامن بن جاتی ہے، اور ابتدا میں اس کی حکومین و پیدائش جذبات کے ہاتھ عمل میں آتی ہے، وکیل کی انتہائی آمدنی اگر ابتدا ہی سے ہونے لگے، تو کون شخص مقدمات کی تیاری میں محنتوں کو برداشت کرے، تاجر کو

اگر آغاز کار ہی میں پورا نفع حاصل ہو جائے، تو کیوں کاروبار کی دقتوں کو گوارا کرے؟ ملازم سرکار کو اگر شروع ہی سے اعلیٰ ترین منصب پر مرفراز کر دیا جائے تو کون شخص محکومیت و اطاعت کی ذلتوں اور سختیوں کی تاب لائے؟ طلبہ اگر کتب میں قدم رکھتے ہی ہر طرح کی کامیابی حاصل کر لیں تو کون طالب علم ایک دن بھی پڑھنے پر توجہ کرے؟ خلاصہ یہ کہ دنیا میں جو کوئی بھی کسی شے پر اپنی توجہ ارادی صرف کرتا ہے، وہ کسی نہ کسی توقع ہی کی بنا پر کرتا ہے، اور اسی سے بالآخر کسی جذبہ طبعی کی تسکین مقصود ہوتی ہے۔

توجہ اضطراری میں شغل موجودہ مقصود بالذات ہوتا ہے، اور توجہ ارادی میں کسی مقصد کے حصول کا آلہ یا ذریعہ ہوتا ہے، ایک بچہ کوریاضی کا ایک سوال حل کرنے کو دیا جاتا ہے، جو بجائے خود اس کے لیے ذرا بھی دلچسپی نہیں رکھتا، لیکن اسے یہ بھی معلوم ہے کہ چھٹی ملنا اس کے حل کرنے پر ہوتا ہے، اب اس شے یعنی چھٹی پانے کو وہ منتہائے مقصود (خواہ شعوری خواہ غیر شعوری) قرار دے کر سوال حل کرنے میں مشغول ہو جاتا ہے، اور اس پر اپنی پوری توجہ صرف کرنے لگتا ہے، سوال کو حل کرنا مقصود بالذات نہیں، محض سوال کے اوپر وہ کبھی توجہ قائم نہیں رکھ سکتا ہے، لیکن ایک پیش نظر مقصود کے حصول میں بطور آلہ یا واسطہ کے سوال ہی پورا کام دے سکتا ہے۔

توجہ ارادی بظاہر ایک مدت تک قائم رہتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں،

واقعہ یہ ہے کہ ہر چند لمحوں کے بعد انسان کی طبیعت ہٹنے لگتی ہے، لیکن معاً اصل مقصد کا تخیل پیش نظر ہو جاتا ہے اور اس سے ہر مرتبہ تازہ دم ہو کر انسان پھر از سر نو صرف توجہ کرنے لگتا ہے، امتحان میں جب طلبہ پرچہ لے کر بیٹھتے ہیں، اس وقت انھیں اس کیفیت کا خاص طور پر تجربہ ہوتا ہے، ذرا دیر کے بعد طبیعت اکتاتی ہے۔ لیکن فوراً ہی خیال آ جاتا ہے کہ یہ امتحان کا نازک وقت ہے، جس کے نتیجے پر کامیابی و ناکامیابی کا انحصار ہے۔ اور یہ خیال آتے ہی پھر وہ جوابات میں مشغول ہو جاتے ہیں، اس لحاظ سے توجہ ارادی گویا ایک زنجیر ہے۔ جس کا ہر حلقہ الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو توجہ اضطراری ہی کا نظر آئے گا۔

لیکن جس طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ توجہ ارادی کے عناصر ترکیبی توجہ اضطراری ہی کے اعمال ہوتے ہیں، اسی طرح یہ کہنا بھی غلط نہیں کہ اکثر توجہ ارادی رفتہ رفتہ توجہ اضطراری کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے، اس معنی میں کہ پہلے جن اعمال پر کوشش و قصد سے صرف توجہ کی جاتی تھی، وہ ایک عرصہ کی مشق و مزاولت کے بعد اضطراراً سرزد ہونے لگتے ہیں اور خود جلب توجہ کرنے لگتے ہیں، بتدریج مقرر کو شروع شروع بہ قصد و کوشش اپنی توجہ تقریر کے موضوع و الفاظ پر قائم رکھنا ہوتی ہے۔ اس کے لیے اسے پہلے سخت کڑنا ہوتی ہے، تخلیہ میں مشق کرنا ہوتی ہے، اور تقریر کے وقت وہ تحریری اشارات سے مدد لینے پر مجبور ہوتا ہے، لیکن یہی شخص جب مشاق خطیب ہو جاتا ہے تو کسی قسم کی تیاری کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اب وہ بوجہ ہر

موضوع پر تقریر کر سکتا ہو، اُسے سوچنے اور خیالات کے ترتیب دینے کے لیے وقت کی حاجت نہیں ہوتی، الفاظ و مضامین اس کے بغیر سچی و کوشش اندوز اس کے دائرہ توجہ میں آتے جاتے ہیں، گویا مہارت و مشافی ایک پل ہو جس پر ہو کر توجہ ارادی، توجہ اضطراری سے ہم آغوش ہو جاتی ہو۔

توجہ ارادی کے سلسلہ میں اُس کے خصائص ذیل قابل لحاظ ہیں

(۱) امدادہ نفس کو کسی شے پر آمادہ و توجہ کر سکتا ہو، لیکن جب تک وہ شے دلکش نہ ہو توجہ کو قائم نہیں رکھ سکتا، ہر مشہور عالم و مصنف کے پاس اس کے مداح و معتقدین بکثرت آتے رہتے ہیں، جن میں بعض بہت ہی کم علم ہوتے ہیں کبھی کبھی وہ عالم ان کے سامنے دقیق علمی موضوع پر گفتگو شروع کر دیتا ہو، یہ لوگ عقیدت و عظمت کے خیال سے چاہتے ہیں، کہ اس کی تقریر کے تمام مطالب ذہن نشیں کرتے جائیں، اور اپنے تئیں اس پر برابر آمادہ کرتے کرتے جاتے ہیں، لیکن موضوع ان کے ذوق و دل کشی کے دائرہ سے باہر ہوتا ہے۔ اس لیے کچھ ہی دیر میں اُن کی طبیعت اچاٹ ہو جاتی ہے، بہت سے طلبہ اپنا سبق تیار کرنے کے ارادہ سے بیٹھتے ہیں، لیکن ذرا دیر میں ان کا خیال بٹ جاتا ہو، اور کتاب کے لفظ ہی لفظ ان کی آنکھوں کے سامنے رہتے ہیں، باقی ان الفاظ کی مفہومی کیفیت اُن کے دماغ سے غائب ہو جاتی ہے، غرض توجہ ارادی کے قیام و ثبات کے لیے ذوق و دل کشی لازمی ہے، محض امدادہ کافی نہیں۔

(۲) امدادہ بعض اوقات نوعیت ذوق کی تعیین کرتا ہو، بالغ میں

کسی وقت ہم محض تفریح کی غرض سے جاتے ہیں، دوسرے وقت باغیاں کو ہدایات دینے جاتے ہیں، تیسرے وقت علم نباتات سے متعلق بعض مشاہدات و معلومات حاصل کرنے جاتے ہیں، دست علیٰ ہذا باغ ایک ہی ہو لیکن اس سے ہماری دلچسپی ہر وقت ایک جدید حیثیت رکھتی ہے، اور اس کی تعین ارادہ کرتا ہی، اسی طرح دنیا کی ہر شے اپنے اندر بے شمار دلچسپیاں رکھتی ہے، اور اس کی تعین کہ ہمیں فلاں وقت اور فلاں موقع پر اس کے ساتھ فلاں حیثیت سے دلچسپی ہوگی، اکثر ارادہ کے ہاتھ میں ہوتی ہی۔

(۳) ارادہ، توجہ اضطراری کی قوت پر غالب نہیں آ سکتا، بچے بچے ہی رہیں گے خواہ ان میں ضبط و متانت پیدا کرنے کی کتنی کوشش کی جائے، ایک پانچ برس کا بچہ اگر استاد کے پاس بیٹھا ہو، اور سامنے سے باران نکل رہی ہو تو ممکن نہیں کہ وہ ادھر نہ دیکھنے لگے، اور استاد اگر دانش مند ہو تو اس موقع پر سرزنش بھی نہ کرے گا، کیونکہ وہ جانتا ہی کہ اس عمر کے بچوں میں کھیل تماشہ کی جانب التفات ان کی توجہ اضطراری کا لازمی نتیجہ ہے جس کے سامنے ان کا ارادہ بے بس ہے، البتہ اگر فوجوانوں میں اس قدر ضبط نہ ہو، تو وہ بے شبہ قابلِ علامت ہیں، فیثا غورث و سقراط، شوئن و مسگل سے زیادہ غور و فکر میں انہماک رکھنے والا، دنیا میں اور کون ہوا ہی، لیکن ان سے بھی یہ ممکن نہ تھا کہ ان کی کرسی کے نیچے کوئی دعتہ پٹاخہ چھوڑ دیتا اور وہ بے ساختہ اچھل نہ پڑتے، یہ اچھل پڑنا توجہ اضطراری کا ایک عمل ہے اس کے آگے ارادہ کی مغلوبیت لہتی ہی۔

علم و تعلیم کے ساتھ ساتھ توجہ اضطراری کے علاوہ توجہ ارادی کا بھی ارتقا ہوتا رہتا ہو، ان پڑھوں اور جاہلوں میں توجہ ارادی کا حصہ بالکل تمام اور بیشتر حصہ توجہ اضطراری ہی کا ہوتا ہے، پڑھے لکھوں میں مشکل سے کوئی ایسا نکلے گا، جو توجہ ارادی کا کافی حصہ داد نہ ہو، توجہ ارادی میں پورا انہماک دیکھوئی آسان نہیں، اس کے لیے ایک مدت کی تربیت اور مشق و ریاضت کی ضرورت ہے۔

توجہ ارادی و اضطراری کے خصائص استیازی جدول ذیل کی مدد سے بیک نظر ذہن نشین ہو سکتے ہیں۔

خصائص توجہ اضطراری		خصائص توجہ ارادی
بلحاظ غلت قریبہ	جذبات	ارادہ
بلحاظ حالت شعور	انفعالی	فاعلی
بلحاظ مہیج	خارجی	داخلی
بلحاظ مدت	مختصر زمانی	طویل و ممتد
بلحاظ ماحذ	ذوق و دلکشی	سعی و کوشش

مشاہدہ ہو کہ بعض استغناہ کے مشاغل متعدد و متنوع ہوتے ہیں اور وہ ایک ہی وقت میں متعدد و مختلف النوع مشاغل میں مصروف رہتے ہیں اور سب کو یکساں ذوق و شوق سے انجام دیتے ہیں۔ بعض استغناہ اس کے برخلاف ایسے ہوتے ہیں، جو ایک وقت میں صرف ایک ہی چیز کو دیکھتے ہیں۔ ان کی دلچسپیوں کا دائرہ مختصر و محدود ہوتا ہے، وہ ایک سے زائد چیزوں

یہ صرف توجہ نہیں کر سکتے، البتہ جس چیز کو ہاتھ لگاتے ہیں، اس میں انہیں ناکام
 یکسوئی و انتہاک ہوتا ہو، اور گویا وہ اسی کم مورہتے ہیں، یہ دماغی فرق، تاریخ
 کے مشاہیر رجال میں پایا گیا ہو، پولین ایک وقت میں بے تکلف متعدد اہم
 سے اہم کام انجام دیتا تھا، جو لیس سیزد ایک ساتھ کئی کام کرتا تھا، سید احمد
 خاں ایک ہی وقت میں مذہبی تصنیف و تالیف کرتے تھے، کالج کی تعمیرات
 اپنی ذاتی نگرانی میں تیار کراتے تھے، کالج و بورڈنگ کے اندرونی انتظامات کرتے
 تھے، سیاسی مسائل پر تقریریں کرتے، اور مضامین شائع کرتے اور چند مہول
 کرنے کے لیے دورہ کرتے پھرتے تھے، مولانا محمد علی ایک ہی وقت میں مسلمانوں
 کے سب سے بڑے لیڈر بھی تھے، اور انگریزی و اردو کے دو دو پروفیسر
 اڈیٹر بھی، ادیب بھی اور مورخ بھی جامع مسجد کے واعظ بھی اور کانگریس
 کے صدر بھی، شاعر بھی اور نقاد سخن بھی، بڑے ہنسے ہنسانے والے بھی اور
 بڑے رونے رلانے والے بھی، مسز اینی ہنٹ ایک ہی وقت میں ہفتہ وار
 ماہوار روزانہ پریچوں کی اڈیٹر، سیاسی انجمنوں کی صدارت، فلسفیانہ تصنیف
 و تالیف، تھیا سو فیکل محاسن کی رہنمائی و ریادت وغیرہ متعدد مختلف النوع
 فرائض انجام دیتی تھیں، ایک طرف تاریخ میں اس طرح کے عامہ الودود
 دماغوں کی مثالیں ملتی ہیں، دوسری طرف ایسے افراد بھی ملتے ہیں، جن کا
 دائرہ ذوق بہت ہی مختصر و محدود ہوتا ہو، البتہ وہ جس چیز کو لیتے ہیں اس
 ہمہ تن اس میں منہمک و مستغرق ہو جاتے ہیں، سقراط، جب کھڑے کھڑے
 کسی مسئلہ کو سوچنے لگتا، تو ساری رات ایک وضع سے کھڑے کھڑے گزار دیتا

اور اسے کچھ خبر نہ ہوتی، نیوٹن جب کسی مسئلہ کی ادھیڑ میں ہوتا تو کھانے کے
کئی کئی وقت یوں ہی گزار جاتے، سیکل جس دنت اپنی ایک اہم تصنیف کی ترتیب
میں مشغول تھا، شہر پر گولہ باری ہوتی رہی اور اسے خبر نہ ہوئی، فرنگی محل کے
ایک نامور عالم مولانا محمد نعیمؒ ہوئے ہیں، وہ ایک بار شروع رات میں کتاب
دیکھتے میں مشغول ہوئے، تو جب نماز صبح کی اذان ہوئی، جب چونکے۔

معلوم یہ ہوا کہ قوت توجہ کے لحاظ سے، دماغ انسانی کی ساخت دو طرح
کی ہوتی ہے، ایک اس قسم کے دماغ ہوتے ہیں جن میں شعور کے خطوط عموماً
متفرق منتشر اور پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، دوسری قسم کے دماغوں میں یہ خطوط
اکثر کسی ایک نقطہ پر یکجا و مجتمع رہتے ہیں، پہلی قسم کے دماغ کے مشاہیر
افراد، اپنی وسعت نظر جامعیت و ہمہ گیری کے لحاظ سے ممتاز ہوتے ہیں۔
اور دوسری قسم والے اپنی وقت نظر، عمق، و نکتہ رسی کے لحاظ سے، دماغ
کی یہ قسمیں ایک بڑی حد تک دو بعیت فطری ہوتی ہیں، اکتسابی تربیت
کو بھی دخل ہوتا ہی، مگر قلیل حد تک۔

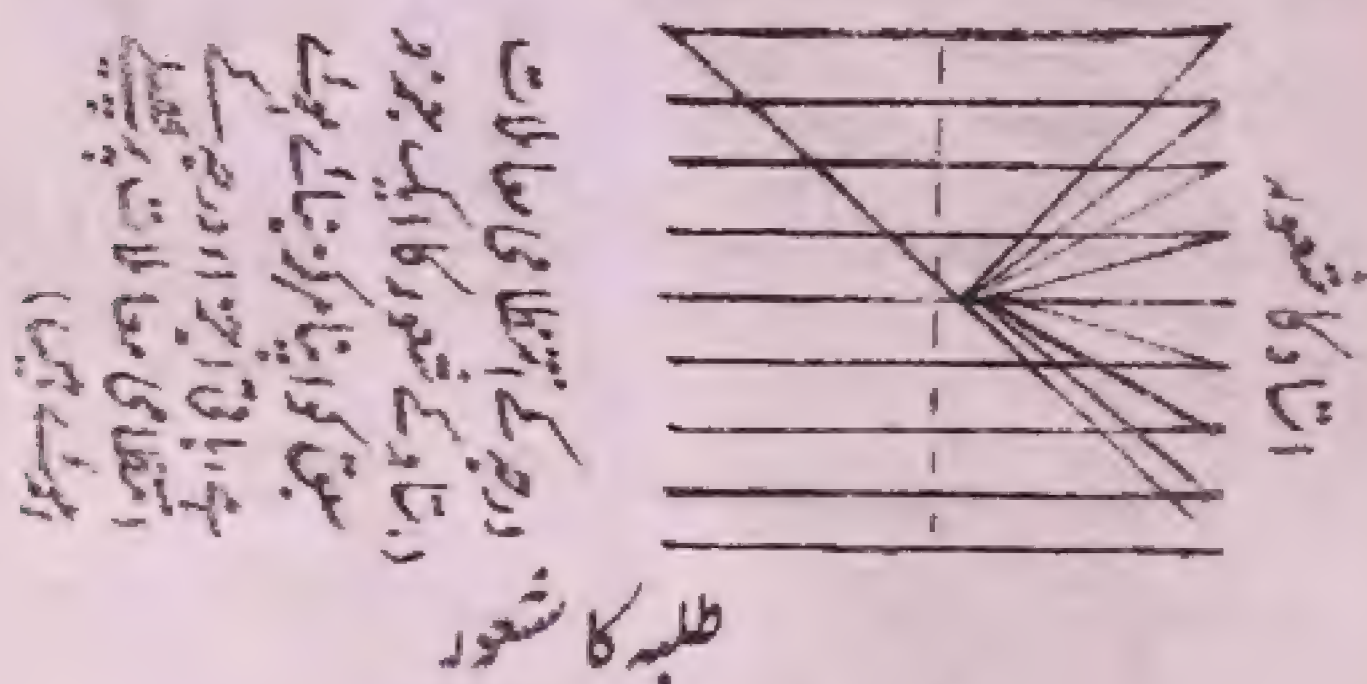
ان دونوں قسموں کے دماغوں کو قطعیت کے ساتھ ایک دوسرے
پر ترجیح نہیں دی جاسکتی، اپنی اپنی جگہ پر دونوں بہت قابل قدر ہیں،
اور ارتقاء کائنات کے حق میں دونوں کا وجود ضروری ہی، البتہ یہ کہنا
بجائز نہیں کہ بعض مخصوص علوم و فنون کو ایک قسم کے دماغ سے زیادہ مناسبت
ہوتی ہے، اور بعض کو دوسرے سے فلسفہ و منطق وغیرہ بعض ایسے خاص
ذہنی علوم ہیں جن پر توجہ کرنے والے کو یکسوئی، انہماک، مرکزیت خیال کی

خاص ضرورت ہوتی ہے لیکن جو علوم مادی ہیں، یعنی جن کا تعلق کائنات
خارجی کے مشاہدات و تجربات سے زیادہ رہتا ہے، مثلاً تاریخ، سائنس وغیرہ
ان کے شائقین کو ایک ہی وقت میں مختلف چیزوں پر نظر رکھنا ہوتی ہے
اس لیے ان کے لیے دوسری قسم کا دماغ موزوں ہے۔

معلم استاد خصوصاً وہ جن کے سپرد کم عمر طلبہ کی تعلیم ہوتی ہے، ان کے
لیے نیوٹن و ایسکال کے طرز کا دماغ رکھنا ایک سخت نقص ہے۔ ان کا کام صرف
درس یا لکچر دینے پر ختم نہیں ہو جاتا بلکہ طلبہ اور درجہ کی انتظامی حالت پر
بھی انھیں پوری نگاہ رکھنا ہوتی ہے، کوئی طالب علم اگر باتیں کر رہا ہو تو
اس کی تادیب استاد کا فرض ہے، کوئی طالب علم دوسری جانب مشغول ہو
تو اس کی نگرانی استاد کے فرائض میں ہے، یہ دیکھتے رہنا کہ لڑکے اپنے اپنے
مقام پر قرینہ سے بیٹھے ہیں، استاد کی ذمہ داریوں میں سے ہے، غرض اس
طرح پڑھنے کے ساتھ ساتھ درجہ کے نظم و نسق سے متعلق متعدد جزئیات
ہر وقت اس کی توجہ کی محتاج رہتی ہیں، نو مشق استاد کو اس میں یقیناً
دقت ہوتی ہے، لیکن وہ جب کہ مشق ہو جاتا ہے، تو چنداں زحمت باقی
نہیں رہتی، وہ سبق سے پوری طرح واقف ہو جاتا ہے، اس لیے اس کی
ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، کہ وہ ساری توجہ درس پر مجتمع رکھے، وہ آسانی
اپنی توجہ سے ایک جز مرکب بنا سکتا ہے، اور باقی اجزاء توجہ کو متفرق معائنات
پر مادی و ساری کر سکتا ہے، پھیلا سکتا ہے، البتہ طلبہ کی نوعیت توجہ کو اس
سے بالکل مختلف ہونا چاہیے، ان کی ساری توجہ کامرکز درس ہی ہونا چاہیے

کہ تھوڑی سی بے توجہی سے بھی مطالب ان کے ذہن کی گرفت سے بھوٹ جائیں گے۔

استاد اور طلبہ کی توجہ سبق پر کس کس حد تک مبذول رہنی چاہیے ان رائج کی توضیح اشکال ذیل کی وساطت سے آسانی ہو جائے گی۔



(طلباء کا شعور تاملتہ سبق کو اپنا مرکز بنائے ہوئے ہو)

چند صفحہ ادھر یہ معلوم ہو چکا ہو کہ فلاں فلاں اسباب و حالات ہو یا بت توجہ کا کام دیتے ہیں، اب ایک نظر مواقع توجہ پر بھی کرنا ہو، یعنی ان اسباب حالات پر جو ذہن کو کسی شے پر توجہ کامل صرف کرنے سے روکتے ہیں مواقع و در طرح کے ہو سکتے ہیں مادی، و ذہنی پہلے مواقع مادی کو لیتے ہیں۔

(۱) ضعف جسمانی، خواہ کسی مرض کا نتیجہ ہو، یا عارضی اضمحلال طبع سے پیدا ہو گیا ہو، دونوں صورتوں کا ماحصل ایک ہی ہے، کہ کمزور قویٰ زبردست سعی توجہ کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

(۲) خشکی و نکان، یہ بھی اسی ضعف جسمانی کی ایک مخصوص شکل ہے۔

(۳) شور و غل، توجہ نام ہو یکسوئی کے ساتھ ایک ہی جگہ سے مشغولیت

کا اور جب متعدد مہیجیات جلب توجہ کے لیے کش مکش کریں گے تو ظاہر ہو کہ نفس کسی ایک پر پوری توجہ نہ کر سکے گا، اسی لیے سکون و خلوت کو یکسوئی سے لازمی شے قرار دیا گیا ہے۔

(۴) نامناسب ماحول، کمرہ میں تازہ ہوا کا نہ ہونا، بہت زیادہ گرمی بہت زیادہ سردی وغیرہ ان سب صورتوں میں اعصاب دماغی جدوجہد کے ناقابل ہو جاتے ہیں، اور یکسوئی میں لازماً خلل پڑتا ہے۔

(۵) نامناسب ہیئت جسمی، یکسوئی میں ہر شخص کو اس کی مخصوص وضع و ہیئت جسمی بھی معین ہوتی ہے۔ اور جب اس کے خلاف ہوتا ہے تو قیام توجہ میں سخت دشواری ہوتی ہے، بعض شاعر فکر سخن کے وقت ٹہلتے رہتے ہیں، اور اسی حالت میں مضامین شعر پر ان کی توجہ خوب قائم رہتی ہے، اگر انھیں ٹہلنے سے روک دیا جاتا ہے، تو مضمون بھی گم ہو جاتا ہے، مکتوبوں کے کم عمر بچے ہل ہل کر پڑھتے ہیں، ان کی حرکت جسم اور حرکت دماغ کے درمیان ایک خاص طرح کا رشتہ معلوم ہوتا ہے، اکثر جسمانی کاہلی و سستی، دماغی کاہلی و سستی کے مترادف ہوتی ہے، اور عموماً جس وقت نظام جسم

چاق و مستعد ہوتا ہے، اسی وقت دماغ بھی حاضر ہوتا ہے، لیکن یہ قاعدہ کلی نہیں، صرف اکثری ہے۔

اب موافق ذہنی پر نظر کیجئے، ان کی اہمیت بھی موافق ہادی سے کچھ کم نہیں اور تعداد میں یہ بھی اُسی قدر ہیں۔

(۱) خلقی نامناسبیت، بیشتر افراد کو بعض مضامین سے خلقی نامناسبیت ہوتی ہے، تاہم کسی نہ کسی مضمون سے انھیں ذوق ضرور ہوتا ہے، ایسے اشخاص کو چاہیے کہ اپنے مرغوب و دلکش مضامین کی وساطت سے غیر مرغوب و دلکش مضامین سے مناسبت پیدا کریں، کیونکہ ہر مضمون کسی نہ کسی حیثیت سے دوسرے مضامین سے کچھ ربط و تعلق ضرور رکھتا ہے، دانش مندان کا فرض ہے کہ اپنے طلبہ کے فطری ذوق و رجحان کو پہچانے اور جو مضامین ان کے مذاق کے موافق ہوں، ان کے ذریعہ وساطت سے ان کے خلاف مذاق مضامین کو ان کے لیے خوشگوار بنائے۔

(۲) ترو و پریشانی، انتشار ذہنی، بدامتنہ یکسوئی کے منافی ہے،
(۳) اجنبیت و غریبیت، اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ دلکشی کے لیے لازمی ہے کہ مہج ایک حد تک مانوس و مالوث ہو، بالکل نامانوس مہج سے ذہن کو طبعاً وحشت ہوتی ہے۔

(۴) ذکاوت و ذہانت، اے روشنی طبع تویر من بلا شدی ایک عام ضرب المثل ہے، اور فطری ذکاوت و ذہانت کی روشنی اکثر حالتوں میں توجہ دانتہاک کے حق میں بلا ہی ثابت ہوتی ہے، ذہین افراد اکثر اپنی خوش

دماغی کے اعتماد پر غور و توجہ کو اپنے لیے بالکل غیر ضروری خیال کرتے ہیں، اور اس کی ردک تھام اگر شروع ہی میں نہ کی گئی تو بالآخر یہ مرض لاعلاج ہو جاتا ہے، یعنی قیام توجہ، کوشش کے بعد بھی ناممکن ہو جاتا ہے، استاد کا فرض، ہو کہ ذہین طلبہ سے خاص طور پر سوالات کیا کرے، کہ ان پر یہ واضح ہو جائے کہ ترقی کے لیے محض ذہانت بے سود ہے۔ تا وقتیکہ غور و فکر و توجہ و کیسوئی کی بھی آمیزش نہ ہو۔

(۵) مہیج میں عدم تنوع، اد پر گذر چکا ہے کہ لکشی کا ایک بڑا عنصر مہیج کا تنوع ہے، جس مہیج میں ضرورت سے زیادہ دیر کا یکسانیت قائم رہتی ہے اس سے طبیعت اچاٹ ہو جاتی ہے، جو استاد مسلسل زبانی تقریر کرتا ہے، طلبہ اس سے اکتا جاتے ہیں، دانش مند استاد کچھ دیر مسلسل تقریر کرتا ہے، کچھ دیر طلبہ سے سوال و جواب کرتا ہے، کچھ دیر اپنے نوٹ تحریر کرتا ہے دست علی ہذا۔

اکثر کتابوں میں اس قسم کے واقعات پڑھے اور لوگوں کی زبانی سنے ہوں گے، کہ فلاں شخص جو اپنے زمانہ کا بہت بڑا حکیم یا فلسفی تھا، بعض حیثیات سے بالکل نا سمجھ تھا اور بعض بالکل موٹی باتیں اس کی سمجھ میں نہیں آتی تھیں، یہ واقعات بظاہر عجیب معلوم ہوتے ہیں، لیکن اس کی لم صرف یہ ہو کہ شعور کا رجحان طبعی و میل فطری، انتشار اور پھیلاؤ کی خواہش ہے اور اس میں بکرا اجتماع و مرکزیت پیدا کرتے رہنا اسے ایک غیر طبعی حالت میں رکھنا ہے، اس کے معنی یہ ہوتے کہ توجہ کو عرصہ دراز تک کو میسر نہ رکھنے

سے دماغ پر سخت زور پڑتا ہے، دماغی خستگی محسوس ہونے لگتی ہے، اور ذہن میں دوسرے مشاغل کی جانب منتقل ہونے کی صلاحیت بہت ہی گھٹ جاتی ہے، بقول اسپنسر کے فطرت بہت بڑی سخت محاسب ہے، اگر کسی ایک مدرسے زیادہ خرچ ہو جاتا ہے تو وہ دوسری مدرسوں سے اتنا ہی کاٹ لیتی ہے۔ پس کسی شے پر کامل مرکزیت و یکسوئی کے ساتھ صرف توجہ کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ دوسری چیزوں کی طرف توجہ کم ہو جائے اور عام قوت توجہ ایک بڑی حد تک مردہ و منصفی ہو کر رہ جائے۔

عمل توجہ میں یہ نہیں ہوتا کہ انسان کے آلات حواس: بجز ایک سمت کے اور ہر طرف سے بالکل معطل ہو جائیں، وہ محسوس سب کچھ کرتا ہے۔ لیکن ہوتا یہ کہ دماغ پر اثر قائم صرف اسی شے کا ہوتا ہے، جو اس کے زیر توجہ ہوتی ہے، گویا ماحول سے بے شمار تیر ایک ہی وقت میں شعور پر چلائے جاتے ہیں، مگر ٹھیک نشانہ پر ایک ہی تیر جا کر پیوست ہو جاتا ہے۔ باقی سب بھی پڑتے اس پر ضرور ہیں، مگر بس یوں ہی کہ اچھٹے ہوئے آئے اور جھپٹتے ہوئے کل گئے، بے توجہی کی حالت میں یہ نہیں ہوتا کہ انسان اپنے گرد و پیش کی چیز کو دیکھتا یا سنتا نہیں، بصارت و سماعت اپنے اپنے کام میں بدستور لگی رہتی ہے، البتہ ہوتا یہ ہو کہ اُس وقت دماغ ان سے کوئی گہرا اور دیر پا اثر بھی نہیں قبول کرتا، تہیجات در آدر داخل برابر ہوتے رہتے ہیں، لیکن دماغ پر کوئی قابل لحاظ نقش نہیں پڑتا، گویا ہوا کے تھپیڑ نے دریا میں آن کی آن موج پیدا کیا، حباب ابھی ابھی اُبھرے اور ابھی مٹ گئے، بار بار دیکھا ہو گا

کہ استاد درجہ میں سبق پڑھا رہا ہی، اور اکثر طلبہ اور دھرم سے بے التفات آپس میں باتیں کر رہے ہیں، اتنے میں استاد نے کوئی دل چسپ قصہ بیان کرنا شروع کیا، معاً درجہ میں خاموشی چھا گئی، اور سب کے سب اس جانب متوجہ ہو گئے، استاد کی تقریر کے الفاظ ان کے کانوں میں شروع سے آخر تک تھے لیکن بیشتر انہیں کوئی دلچسپی نہ تھی، اس لیے ان الفاظ سے ان کے دماغ میں کوئی مفہومی کیفیت نہیں پیدا ہوتی تھی، اور قصہ کے الفاظ چونکہ ان کے لیے دل بستگی کا سامان رکھتے تھے، اس لیے چونکہ ان کے دماغ تک پہنچے، دماغ نے ان سے اثر قبول کرنا شروع کیا، اور طلبہ ہمہ تن توجہ و اشتیاق بن گئے۔

نفیات توجہ میں ایک معرکہ الارامیہ یہ ہے کہ نفس ایک وقت میں کتنی چیزوں پر توجہ قائم رکھ سکتا ہے، علمائے نفس نے اس کے جواب میں بڑی بڑی موٹکائیاں کی ہیں، لیکن اس کا کھلا ہوا جواب یہ ہے کہ صرف ایک پر یہ بلاشبہ ممکن ہے کہ وہ شے بجائے خود کثیر التعداد افراد یا اجزاء پر شامل ہو، لیکن نفس کے سامنے موجود ہونے کی حیثیت سے وہ حکم واحد ہی ہے اور داخل ہوگی، انسان ایک ہزار روپیہ پر ایک ہی وقت میں توجہ باسانی قائم رکھ سکتا ہے لیکن کیونکہ ہزار روپیوں پر فرداً فرداً نہیں بلکہ ایک ہزار کی مجموعی رقم پر، اور یہ جو اس طرح کے واقعات مشاہدے میں آتے رہتے ہیں، کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں کئی چیزوں پر متوجہ ہے، یا مثلاً اس طرح کی روایات کہ جو لیس سیز ایک ساتھ چار چار خط اپنے ساتھیوں سے لکھواتا تھا، اور پانچواں خود لکھتا جاتا تھا، اور اس

قبیل کے واقعات میں یہ نہیں ہوتا کہ انسان بعینہ آن واحد میں مختلف اشیاء پر توجہ کرتا رہے، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ مختلف اشیاء پر باری باری اس سرعت کے ساتھ اس کی توجہ منتقل ہوتی رہتی ہے کہ سارا سلسلہ بظاہر ایک معلوم ہوتا ہے، بجلی کے شرارے ایک سکڑ میں بے شمار تعداد میں خارج ہوتے رہتے ہیں، لیکن دیکھتے ہیں بجلی کی ایک ہی لہر معلوم ہوتی ہے۔

ہر شے اپنی ضرورت پجانی جاتی ہے، جو شخص نیکی کو پھیانتا ہے، وہ دوسری سے بھی واقف ہوتا ہے، مشغولیت کے ضمن میں ناظرین بے منتغلی سے بھی واقف ہو گئے ہوں گے، لیکن یہ بے منتغلی وہ ہے تو جہی کی ایک ایسی عام کیفیت نفسی ہے، کہ اس کے لیے کسی مزید تعارف کی ضرورت نہیں، ہر شخص کو روزانہ زندگی میں اس کا بکثرت تجربہ ہوتا رہتا ہے، آنکھیں کھلی ہوئی ہیں، مگر نظر کسی شے پر قائم نہیں، کسی کام میں دل نہیں لگتا، بے کاری میں وقت گزر رہا ہے، یلنگ یا آرام کرسی سے اٹھنے کو جی نہیں چاہتا، شعور خفی میں یہ خیال ضرور گزر رہا ہے کہ اٹھک فلاں فلاں کام کرنا چاہیے، لیکن کاہلی اٹھنے نہیں دیتی، عدم مشغولیت دماغ پر مسلط ہے، فانوس طلسمی (سیک انیٹرن) کی تصویر کی طرح جلد جلد ایک خیال دوسرے کی جگہ پر خود بخود آتا جاتا ہے، اور قوت فاعلی گویا بالکل معطل ہے، یہاں تک کہ ایک عرصہ کے تعطل و بیکاری کے بعد از خود حرکت پیدا ہوتی ہے، قوت فاعلی از سر نو غور کرتی ہے اور اس وقت پھر کوئی مشغولیت شروع ہو جاتی ہے، جس طرح توجہ نام کو شعور میں انتہائی اجتماع و مرکزیت کا، اُسی طرح بے توجہی اس کیفیت

نفسی کا نام ہے جس میں شعور انتہائی انتشار اور پھیلاؤ کی حالت میں ہو۔
 صفحات بالا میں توجہ کی ماہیت نفسی اور اس کے اہم خصائص معلوم
 ہو چکے، توجہ کیا ہے، شعور سے اس کا کیا تعلق ہے، اس کے کتنے اقسام ہیں،
 کن کن حالات و اسباب سے پیدا ہوتی ہے، اس کی تربیت و ترقی کیونکر ہو سکتی ہے
 اس کے موانع کیا کیا ہیں، ان تمام امور سے ہم واقف ہو چکے، لیکن توجہ
 کو تعلیم سے و فن تعلیم سے جو خاص و براہ راست تعلق ہے، اس کے لحاظ سے
 یہ مناسب ہو گا کہ خاتمہ پر اس کی چند تعلیمی تفریعات پر بھی ایک سرسری
 نظر کر لیں، یعنی جو معلومات اب تک حاصل ہوئے ہیں، ان کا انطباق
 چند مختصر لفظوں میں فن تعلیم پر کرتے چلیں۔

یہ حقیقت واضح ہو چکی کہ نامانوس و غریب اشیاء سے ذہن کو طبعاً و
 ہوتی ہے، اس لیے مانوس اشیاء کو نامانوس اشیاء کی تعلیم کا زینہ بنانا چاہیے،
 یا دوسرے لفظوں میں، اسباق کو آسان سے دشوار اور معلوم سے نامعلوم
 کی طرف تدریجاً جانا چاہیے۔

جو چیزیں ہر وقت مشاہدہ و تجربہ میں آ سکتی ہیں، وہ یقیناً زیادہ صاف
 آسان و قریب الفہم ہوتی ہیں، بمقابلہ ان مسائل کے جن کا تعلق عقل
 فکر سے ہوتا ہے، اس بنا پر کلیہ بالاکے پہلو بہ پہلو یہ کلیہ بھی وضع کر سکتے ہیں،
 کہ اسباق کو مادیات سے مجردات اور محسوسات سے معقولات کی جانب
 جانا چاہیے۔

یہ بھی گزر چکا کہ توجہ دیکھوئی سے دماغ پر پورا بار پڑتا ہے، جس کے متحمل کمر

طلبہ نہیں ہو سکتے، اور عرصہ تک قیام توجہ پر قدرت حاصل کرنے کے لیے کافی مشق و تربیت کی ضرورت ہو، جس کی توقع مبتدیوں سے نہیں ہو سکتی، اس سے ہم بآسانی یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اسباق کی مدت بجائے طویل ہونے کے مختصر ہونا چاہیے۔

یہ بھی معلوم ہو چکا، کہ توجہ کا اصل الاصول ذوق و لکشی ہو، اور ذوق کا جبر و تشدد سے پیدا ہونا ناممکن ہو، اس لیے بجز ان صورتوں کے جب سختی ناگزیر ہو جاتی ہے، عموماً طلبہ کو سمجھا بجھا کر تعلیم دینا چاہیے۔
ذوق و لکشی کا سب سے بڑا ضامن مہیجیات کا تنوع ہو۔ تعلیم میں بعینہ اس اصول کو ہم چسپاں کر سکتے ہیں، اور اس نتیجہ تک یقین کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں کہ اسباق میں تنوع و تفنن ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے۔

باب (۱۰)

”مکالمہ دوم“، از مکالمات برکلی

(۱) معاف کیجئے گا اس سے قبل حاضر نہ ہو سکا، کل کی گفتگو کی ادھیڑ میں صبح سے دماغ ایسا مصروف رہا کہ کچھ یاد ہی نہیں رہا، اور اسی میں وقت کا بھی بالکل خیال نہ آیا۔

ف، خیر، تو یہ بڑی خوشی کی بات معلوم ہوئی کہ آپ کل دوائے مسائل پر اس انہماک کے ساتھ غور و خوض فرماتے رہے، کہنے کوئی مغالطہ، کوئی خامی کوئی سقم نظر آیا؟ اگر نظر آیا ہو تو فرمائیے۔

ا۔ ہاں کوشش و کاوش کا تو میں نے کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا بلکہ سچ یہ ہے کہ کل سے آج تک اس کے سوا میں نے اور کچھ کیا ہی نہیں، لیکن یہ ساری محنت لا حاصل رہی، بلکہ صاف صاف کیوں نہ اعتراف کروں کہ جتنی زیادہ حیرت و تنقید کی جتنی زیادہ ثروت نگاہی سے انہیں جانچا

اتنی ہی ان مسائل کی صحت و صداقت اور زیادہ میرے دل نشیں ہوتی گئی۔
 ف، یہ صاف دلیل ہے اس امر کی کہ وہ مسائل، انسان کی فطرت سلیم
 کے عین مطابق ہیں، صداقت اور حسن دونوں کی مخصوص علامت یہ ہے کہ
 ان کی جتنی زیادہ جانچ کر دے آتا ہے ان کا کھرا پن اور زیادہ ثابت ہوگا، اسی طرح
 ناراستی و تلمیع کی خاص شناخت یہ ہے کہ یہ کبھی امتحان پر پوری نہیں اترتی،
 جہاں انھیں غور کر کے یا قریب جا کر دیکھا فوراً ان کا پردہ فاش ہو جاتا ہے،
 (۲)۔ اس میں کلام نہیں لیکن ایک بات ہے، جب تک مقدمات پیش نظر
 رہتے ہیں، اس وقت تک تو نتائج دیروزہ کی صحت میں مجھے بالکل شبہ نہیں
 ہوتا، لیکن جس وقت وہ ملحوظ نہیں رہتے اس وقت مجھے فلسفہ امر و جہ کی تعلیم
 اس قدر صاف صریح و قطعی معلوم ہونے لگتی ہے کہ ان سے ہٹنے کو جی نہیں
 چاہتا۔

ف، آپ کی مراد کن تعلیمات سے ہے؟

۱۔ وہ تعلیم جو حیات و تصورات کی تکوین سے متعلق ہے۔

ف، وہ کیا ہے ذرا بیان تو فرمائیے۔

۱۔ وہ نظریہ یہ ہے کہ دماغ کا ایک خاص حصہ روح کا مستقر ہے جہاں سے
 اعصاب مکمل کر سارے جسم میں دوڑے ہوئے ہیں، مختلف اشیاء خارجی آلات
 جو اس کو مختلف طریقوں پر متاثر کرتی ہیں، جن سے اعصاب میں توجہات
 پیدا ہو جاتے ہیں، اور یہ توجہات جب اعصاب کی وساطت سے دماغ کے اس
 حصہ تک پہنچتے ہیں، جو مستقر روح کا تو انھیں کے اثر سے مختلف تصورات

وجود میں آجاتے ہیں۔

ف۔ اور آپ کے نزدیک اس بیان سے تکوین تصورات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

۱۔ ہاں کیوں؟ کیا آپ کو اس میں کچھ کلام ہے؟

ف۔ خیر پہلے آپ اپنا مفہوم مجھے اچھی طرح سمجھا دیجئے، آپ فرماتے ہیں کہ دماغ میں جو نقوش پیدا ہوتے ہیں وہ تکوین تصورات کے اسباب و باعث ہوتے ہیں، مگر یہ ارشاد ہو کہ دماغ سے آپ کوئی شے محسوس مراد لیتے ہیں۔

۱۔ اور کیا آپ کے نزدیک اس کے سوا بھی کچھ اور مراد ہو سکتی ہے؟

ف۔ مگر اشیاء محسوسہ تو سب کی سب براہ راست ادراک میں آ جاتی ہیں اور جو شے براہ راست ادراک میں آگئی وہ تصور ہی اور جو تصور ہی اس کا وجود خارجی نہیں، بلکہ محض ذہنی ہے، یہ سب مقدمات تو آپ تسلیم ہی کر چکے ہیں۔

۱۔ ہاں، اور اب میں کب ان سے باہر ہوتا ہوں؟

ف۔ پس لازم آیا کہ دماغ کا وجود بھی محض ذہنی ہے، اب یہ فرمائیے کہ کیا آپ کے خیال میں یہ ممکن ہے کہ ایک ذہنی شے یا تصور تمام دیگر تصورات کا باعث ہو؟ اور اگر آپ اسے بھی ممکن سمجھتے ہیں، تو یہ فرمائیے کہ خود اس تصور اساسی یا دماغ کی تکوین کہاں سے ہوئی؟

۱۔ میں تصورات کا مبنی اس دماغ کو نہیں سمجھتا جس کا حس سے ادراک ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ تو خود ہی تصورات محسوسہ کا ایک مجموعہ ہے، بلکہ میری مراد اس دماغ سے ہے جو میکے تخیل میں ہے۔

ف۔ لیکن اگر اشیاء مدركہ کا آپ وجود ذہنی تسلیم کر چکے ہیں، تو بعینہ یہ بات

اشیا، تخیل پر بھی صادق آتی ہے۔

۱۔ ہاں یہ تو ہے۔

ف۔ تو جب یہ ہو تو آپ پھر اسی کچھلی بات پر قائم رہی، یعنی آپ کا دعویٰ یہ رہا کہ تصورات کی تکوین خود ایک تصور میں تغیرات ہوتے سے ہوتی ہے، خواہ یہ تصور مدد کہ ہو یا تخیل۔

۱۔ اب تو مجھے بھی اپنے دعویٰ کی صحت میں شک ہونے لگا،
ف۔ دیکھئے جب یہ مسلم ہو کہ روح کے علاوہ جو کچھ بھی ہمارے علم و فکر میں آتا ہے، وہ تصورات ہی ہیں، تو اب سوال یہ ہو کہ اگر بقول آپ کے تمام تصورات کی علت نقوش دماغ ہوتے ہیں، تو خود یہ دماغ ایک تصور ہی ہے یا نہیں؟
اگر ہاں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک خاص تصور پر جب دوسرے تصورات منقطع ہوتے ہیں تو اس تصور کی تکوین ہوتی ہے، جو بدانتہا مہمل و محال ہے اور اگر نہ کہئے کہ "دماغ" تصور ہی نہیں ہے، تو یہ دعویٰ ہی سرے سے بے معنی ہو گا،
۱۔ ہاں اب تو مجھے صاف طور پر اپنے دعویٰ کی لغویت نظر آنے لگی،
ایک بالکل بے ٹھکانے سی بات تھی۔

(۳) ف۔ خیر اب اس کو زیادہ اہمیت نہ دیکھئے، یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ ایسی توجہات سے کسی ذی عقل کو تشفی نہیں ہو سکتی، بھلا آپ ہی تمباغے کہ اعصاب کے تموج، اور رنگ یا آواز کے احساس میں کوئی علاقہ، کوئی مناسبت ہے؟ یہ کسی طرح خیال میں آتا ہے کہ یہ حیات معلول ہوں تموج عصبی کے؟
۱۔ میں کیا کہوں کہ پہلے مجھے اس خیال کی مہمیت اس قدر کیوں

نظرہ آئی؟

ف۔ بہر حال اب تو آپ اس کے قائل ہوئے کہ اشیاء محسوسہ کا کوئی وجود حقیقی نہیں ہوتا، اور گویا آپ پورے قشک ٹھہرے۔

۱۔ ہاں اب تو یہی ماننا پڑتا ہے،

(۴) ف۔ مگر دیکھئے کیا آپ کو اپنے گرد و پیش ہر شے میں قدرت کردگار کا

جلوہ نظر نہیں آتا؟ یہ اہلہاتامو اسبزو، یہ سرسبز گلزار، یہ شاداب چمن، یہ بہتا ہوا دریا

یہ صاف دریاں چشمہ، کیا یہ چیزیں آپ کے قلب میں فرحت آنکھوں میں

نور اور روح میں وجد نہیں پیدا کرتیں؟ اور پھر یہ لعل و دق صحرایہ بلند

بالا پہاڑ، یہ زرخار سمندر، کیا ان کے نظارے سے آپ کے دل پر عینت و عبا

نہیں طاری ہوتا، یہ صبح کی صباحت شب کی ملاحت، موسموں کا تغیر تبدیل

ان میں سے ہر شے کس قدر دلکش ہوتی ہے، اور پھر حسن و جمال کو بھی جاننے

دیکھئے، یہ دیکھئے کہ ہر شے میں صنعت و حکمت کا جلوہ کیسا نظر آ رہا ہے، اجاد و

نباتات، حیوانات میں سے جس شے کو بھی اٹھالیجئے، ہر شے کی ترکیب ساخت

و ترتیب میں حکمت بالغہ و صنعت کاملہ کے آثار نظر آئیں گے، موجودات

ارض سے بھی قطع نظر کر کے ذرا عالم بالا کی طرف نگاہ اٹھائیے، تو وہاں پھر

ہر ہر قدم پر بھی تماشا نظر آئے گا یہ شگفتہ نیلگوں جن میں جو اہرات جڑے

ہوئے ہیں، کسی متحیدہ کو متاثر کرنے والی ہیں، یہ آفتاب و مانتاب (اور پھر

یہ بے شمار تارے جو دور سے کتنے ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں، مگر دوربین

سے دیکھئے تو عظیم الشان کرے ہیں، جو اپنے اپنے شمسی المرکز نظامات میں گئے

گھوم رہے ہیں، غرض یہ سارا کارخانہ کائنات اس قدر وسیع و عظیم الشان ہو کہ نہ خود اس کی پیمائش کر سکتے ہیں، اور نہ متخیلہ اس کا احاطہ کر سکتا ہو لیکن بایں ہمہ اس کا ایک ایک پرزہ صنعت و حکمت کا جلوہ گاہ ہے، نظم و تناسب ترتیب ایک ایک شے سے عیان ہے، کیا آپ کے نزدیک اس عظیم الشان نظام کائنات کو حقیقت سے معری سمجھنا جائز ہوگا، کیا آپ کے نزدیک تشکک کا یہ فتویٰ درست ہے کہ یہ جو کچھ محسوس ہو رہا ہو یہ سب محض ایک فریب یاد ہو کہ ہو اور کیا یہ خیال ہر ذی عقل کے نزدیک مہمل و مضحک نہ ہوگا؟

اب مجھے اس سے بحث نہیں کہ کسی کے نزدیک یہ خیال کیسا ہوگا، لیکن آپ تو بہر حال اسے لغو کہہ ہی نہیں سکتے، میری تسکین کے لیے یہ کیا کم ہے کہ آپ بھلی دیکھے ہی تشکک میں جیسا کہ میں ہوں۔

ف، اس سے تو جناب میں متفق نہیں۔

۱۔ کیا فرمایا آپ نے؟ یعنی مقدمات تو خود آپ نے پیش کئے، جنہیں میں تسلیم کرتا رہا، اور ان سے جب محالات لازم آنے لگے تو آپ کنارہ کش ہوئے جاتے ہیں؟ کیا خوب دیانت ہے۔

(۵) ف، لیکن یہ صحیح نہیں کہ میرے پیش کردہ مقدمات آپ کو تشکک کی جانب لے گئے، یہ تو آپ ہی نے فرمایا تھا کہ اشیاء محسوسہ کا وجود حقیقی ذہن کے خارج اور قائم بالذات ہوتا ہے، اور جو محالات لازم آ رہے ہیں وہ سب انہیں مقدمات کی بنیاد پر آ رہے ہیں، اور اسی بنیاد پر آپ کو تشکک کا قائل ہونا پڑا لیکن میں تو سرے سے ان اصول ہی کا قائل نہیں ہوا، میں تو ان مقدمات کی

بنا، پر جنہیں آپ تسلیم کر چکے ہیں، برابر کہتا چلا آ رہا ہوں کہ اشیاء محسوسہ کا تمام تر وجود ذہنی ہوتا ہی میں نے ان کی واقعیت سے کبھی انکار نہیں کیا، مگر چوں کہ ان کا وجود محض میرے تخیل کا پابند نہیں بلکہ میرے ادراک میں آنے نہ آنے سے بالکل قطع نظر کر کے بھی قائم رہتا ہی، اس لیے لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی اور نفس یا ذہن موجود ہی۔ جو ان کے وجود کا حامل ہی۔ پس جس حد تک کائنات مادی کا وجود یقینی ہی، اسی حد تک یہ بھی یقینی ہی، کہ ایک غیر محدود واجب الوجود روح بھی موجود ہی جو اس کائنات مادی کی حامل ہے۔

۱۔ واہ کیا نئی بات آپ نے نکالی! اے صاحب اس پر تو صرف میرا کیا معنی تمام مسیحیوں کا شروع سے اعتقاد ہی، اور اکیلے مسیحیوں کی کیا تخصیص ہی، ہر خدا پر اسے ماننا چلا آ رہا ہی کہ خدا عالم الغیب و حاوی کل ہی۔

(۶) ف، کیا آپ نے میرے خیال اور دنیا کے عام اعتقاد کے درمیان ایک دقیق فرق پر غور نہیں کیا، لوگ عموماً خدا کے صفات علم و ادراک کو اس لیے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ وجود باری کے پیشتر ہی سے قائل ہوتے ہیں، بخلاف اس کے میں وجود باری کا قائل بھی اس دلیل سے ہوتا ہوں کہ کائنات مادی کا وجود اس کا مستلزم ہی کہ ذات باری اس کے علم و ادراک کے لیے ہوئے

۱۔ یعنی جب یہ مسلم ہی کہ کائنات کا وجود مشروط ہو کسی نفس یا روح مدد پر اور یہ ظاہر ہی کہ وہ نفس مدد کہ میرا آپ کا یا زید دیکر کا نہیں تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ نفس مدد کہ ایسا ہوگا جو ہمیشہ سے واد رہے ہوگا یعنی واجب الوجود (از مترجم) ۲۔ گویا دوسروں کے لیے جو دلیل ہی میرے لیے وہ نتیجہ ہی اور جو دوسروں کے لیے نتیجہ ہی وہ ۵۔ میرے لیے دلیل ہی۔ (از مترجم)

لیکن خیر اس سے کیا بحث؟ جب خیال ایک ہو تو اس سے کیا غرض کہ

پیدا کس طریقہ سے ہوا۔

(۷) ف، مگر نہیں یہ بھی صحیح نہیں کہ خیال ایک ہی، فلاسفہ تو اس کے قائل ہیں کہ خدا اجسام مادی کا ادراک کرتا ہی، تاہم یہ اجسام مادی کسی نفس مدرك سے بالکل علاحدہ دیے واسطہ ہو کر ایک مستقل و ذاتی وجود بھی رکھتے ہیں، حالانکہ میں اس کا قطعی منکر ہوں اور پھر کیا آپ کو ان دو مقولوں میں بین و صریح فرق نہیں نظر آتا؟

ایک یہ کہ :-

ذات باری کا وجود ہی، اس لیے وہ تمام اشیاء کا ادراک بھی کرتا ہی،
دوسرا یہ کہ :-

اشیاء مدركہ کا وجود واقعی ہی، تو لا محالہ ان کے ادراک کے لیے ایک غیر محدود نفس مدركہ بھی ہونا چاہیے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک غیر محدود نفس مدركہ کا وجود ہی۔ اور یہی خدا ہی۔

اب تک فلاسفہ وجود باری پر کائنات کی نظم و صنعت سے استدلال کرتے آئے ہیں، وجود باری سے متعلق ان کی مستحکم ترین دلیل عالم کی صنعت و حکمت حسن و جمال، نظم و ترتیب رہی ہی، لیکن یہ بات آپ کے نزدیک کیا کچھ کم ہو کہ اس جدید طریقہ سے خدا کا وجود بدیہی الانساج ہو جاتا ہو، میرے طرز استدلال کے مطابق ترتیب یوں ہوگی۔

۱) کائنات خارجی نام ہی محسوسات کا بوساطت جو اس۔

(۲) وساطت حواس سے بجز تصورات کے اور کچھ محسوس نہیں ہو سکتا۔

(گویا کائنات نام ہی مجموعہ تصورات کا)

(۳) تصورات کا وجود صرف نفس مدرکہ میں ہو سکتا ہی، (اور یہی نفس مدرکہ

اولیٰ خدا ہی) میرے نزدیک تو اس آسان و بدیہی الثبوت دلیل سے بغیر کسی پیچیدہ و طویل بحث کے اور بغیر مختلف علوم سے کائنات کے نظام و صنعت

کی سند لانے کے آپ اتحاد کے حملوں سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہیں، اور صرف

اس کھلی ہوئی حقیقت کے سہارے پر کہ بدتر سے بدتر غیر منظم و غیر مرتب کائنات

کا وجود بھی نفس مدرکہ کے وجود کا مستلزم ہی، خدا پرستی کی حمایت ہر باطل پرست

کے مقابلہ میں نہایت اطمینان کے ساتھ کر سکتے ہیں، خواہ آپ کے مقابلہ میں

کوئی دور و تسلسل کا معتقد ہو، خواہ بخت اتفاق کا قائل ہو اور خواہ دینی تہ

ہا بس، اسپینوزا کے مفومات ہوں، کیا ان رہبران ضلالت میں سے کوئی

بھی یہ تصور کر سکتا ہی کہ کوئی بد قطع سے بد قطع چٹان، بیابان نہیں، بلکہ کوئی

۱۵ دینی رشتہ ۱۵۸۶ تا ۱۶۱۹ء) اٹلی کا ایک غیر معروف فلسفی وحدت وجود کا قائل تھا، اس کا مسلک

تھا کہ بالکل ممکن ہی کہ ایک شے عقلانہ ثابت ہو لیکن عقیدہ اس کا تسلیم کرنا ضروری ہو، لوگوں نے

اتحاد کے الزام میں اس کو سولی پر چڑھا دیا، م۔

۱۵۸۶ء تا ۱۶۴۹ء) انگلستان کا زبردست فلسفی، اس کا رجحان مسلک مادیت کی جانب تھا، م۔

۱۵۸۶ء تا ۱۶۴۹ء) مشہور و معروف یہودی فیلسوف، ایک زبردست نظام فلسفہ کا

بانی اس کا مسلک وحدت وجود و مادیت کے بین بین سمجھا جاتا ہی۔ م۔

انتہائی غیر مرتب و پراگندہ اجتماع ذرات، غرض کوئی شے واقعی و فرضی بغیر ایک نفس مدبر کے موجود ہو سکتی ہے؟ یہ باطل پرست خود ہی اپنے دل پر ہاتھ کر کے ایمان سے بتائیں کہ کبھی بھی وہ ایسے تصور پر قادر ہو سکتے ہیں؟ اور اگر نہیں ہو سکتے تو اپنی حماقت پر شرمائیں، غرض اس طرح بحث کا سارا فیصلہ خود ہمارے مخالفین کے ہاتھ آ جاتا ہے، اور میں نہیں جانتا اس سے زیادہ کسی شے کے بد ہی البطلان ہونے کا کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جس شے کو واقعہ وہ تسلیم کرتا ہے۔ اُس کے تصور ہی سے اس کا ذہن قاصر ہے۔

(۸) ف، اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے جو خیال پیش کیا ہے اس سے مذہب کی زبردست تائید ہوتی ہے، لیکن کیا آپ کے نزدیک یہ خیال متاخرین کے اس عقیدہ سے ملتا جلتا نہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہر شے خدا میں نظر آتی ہے۔

ف، ہاں اس مسئلہ کو میں سمجھنا چاہتا ہوں ذرا تشریح تو فرمائیے۔
۱۔ ان کا قول یہ ہے کہ روح بوجہ غیر مادی ہونے کے موجودات مادی کے براہ راست ادراک کرنے کے نا قابل ہے، اس لیے لامحالہ وہ ہستی انندی کی وساطت سے ادراک کرتی ہے، جو خود روحانی ہے، اس لیے روح کے ادراک میں براہ راست آ بھی جاتی ہے، اس کے علاوہ ذات خالق میں تمام مخلوق کے متناہی قوی موجود ہیں، اور نفس مدبر کہ اسی جو ہر نیردانی کا زلہ رہا ہے، اس لیے اس میں بھی لازمی طور پر جملہ اشیاء کائنات کے ادراک کی قابلیت آگئی ہے۔

ف، میں نہیں سمجھا کہ تصورات جو تمام تر ایک مجہول و غیر عامل چیز ہیں کیونکہ اس ذات باری کا جو ہر یا جزو ہو سکتے ہیں، جو ایک ہستی لطیف و فعال ہے

ناقابل تجزی ہوں۔ اس نظریہ پر مبنیوں اعتراضات وارد ہوتے ہیں، لیکن میں اتنے ہی کہنے پر قناعت کرتا ہوں کہ جو جو محالات عام خیالات کی بنیاد پر جس کی رو سے کائنات کا وجود نفسِ مدرکہ سے خارج و غیر متعلق ہوں، لازم آتے ہیں وہ سب کے سب اس عقیدہ سے بھی لازم آتے ہیں، اور ان کے علاوہ اس میں ایک مزید نقص یہ ہوں کہ اس کے بموجب کائنات مادی کا وجود عبث اور لا حاصل ٹھہر جاتا ہوں، ذرا خیال تو فرمائیے کہ ذاتِ باری سے متعلق یہ کتنا بڑا نقص ہوں کہ اس نے سارے عالم کو بے کار و عبث پیدا کیا، در آنحالیکہ کائنات کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے کی لا حاصل تخلیق یا کسی شے کی تخلیق میں بوائے ممکن العمل آسان طریقوں کے دشوار و پیچیدہ وسائل ہی ان کی تنقیض کے لیے کافی ہوں۔

۱۔ تو کیا آپ اس رائے کے منکر ہیں کہ ہم ہر شے خدا میں دیکھتے ہیں، میں تو سمجھتا تھا کہ آپ کا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے۔

ن، دنیا میں رائے تو سبھی رکھتے ہیں، لیکن غور و فکر سے کام لینے والے شاید نادر ہی ہوتے ہیں، اسی لیے خیالات میں اس قدر گڑبڑ اور انتشار واقع ہوتا ہوں اور اس بنا پر یہ امر مطلق حیرت انگیز نہیں کہ جو خیالات حقیقتہً باہم متضاد ہیں وہ عام لوگوں کے نزدیک ایک سمجھ لیے جائیں، چنانچہ مجھے یہ سن کر تعجب ہو گا کہ مجھے اور میلبرانش کو متحدہ خیالی سمجھ لیا جائے، حالانکہ میں اور اس کے خیالات میں زمین و آسمان کا فرق ہوں وہ اپنے فلسفہ کی عمارت تصوراتِ کلیہ

مجردہ قائم کرتا ہی میں سے اس کا منکر ہوں، وہ ایک بالکل مستقل بالذات
 عالم خارجی کا قائل ہی، مجھے اس سے انکار ہی، وہ یہ کہتا ہو کہ جو اس فریب دیتے
 ہیں، اور اجسام کی حقیقی شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا، مجھے ان میں
 سے کوئی شے تسلیم نہیں، غرض یہ کہ میرے اس کے بعد المشرقین ہی، بے شبہ و تجل
 مقدس کے اس ارشاد پر میرا ایمان ہو کہ خدا میں ہم رہتے ہیں اور اپنا وجود کھتے
 ہیں؟ لیکن ہر شے کو جو ہر ربانی میں دیکھا دوسری بات ہی، اور اس سے
 مجھے قطعی اختلاف ہی میں اپنے مسلک کو مختصر اکیں بیان کر سکتا ہوں۔
 یہ مسلم ہو کہ میرے مدرکات محض میرے تصورات ہیں، اور تصور کا وجود
 ذہن ہی میں ہونا ممکن ہو، یہ بھی مسلم ہو کہ میں اپنے مدرکات کا خالق نہیں،
 ان کا وجود میرے وجود پر منحصر نہیں، یہ میرے نفس کے فنا ہو جانے سے فنا
 نہیں ہو سکتے، اور نہ میں اس پر قادر ہو سکتا ہوں کہ اپنے حسب ارادہ و مرضی
 جب اور جو تصور چاہوں پیدا کر لوں اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصورات کسی
 بالاتر نفس مدرک میں موجود ہیں، جو ان کو میرے نفس میں لانے پر قادر و متصرف
 ہو، میرا دعویٰ ہو کہ جو چیزیں براہ راست ادراک میں آتی ہیں، وہی تصورات
 ہیں، خواہ انہیں کسی نام سے موسوم کیا جائے اور ظاہر ہو کہ تصورات و حیات
 کا مستقر نفس ہی ہو سکتا ہو، یا آپ کے خیال میں یہ آ سکتا ہو کہ تصورات
 کا وجود، نفس یا روح کے مستقر کے علاوہ بھی کہیں ہونا ممکن ہو؟
 ا۔ نہیں یہ تو کسی کے خیال میں نہیں آ سکتا۔

ف۔ لیکن اس کے مقابلہ میں یہ باسانی ہر شخص کے خیال میں آ سکتا ہو

کہ تصورات کا وجود روح ہی میں اور روح ہی سے ہوتا ہے، درحقیقت ہمیں ہر وقت اس کا ذاتی تجربہ ہوتا رہتا ہے، اس لیے کہ بے شمار تصورات کا ہمیں علم ہوتا ہی رہتا ہے، اور جب ہم ہی چاہتے ہیں اپنی قوت ارادی کی مدد سے ان میں ہر قسم کے تنوع پیدا کر لیتے ہیں، اور اپنے متخیلہ کے سامنے لے آتے ہیں گو یہ ضرور ہے کہ متخیلہ کے پیدا کردہ تصورات یا اشیاء خیالی اس قدر واضح روشن و پُر پاد قوی نہیں ہوتے، جتنے حواس کے پیدا کردہ تصورات یعنی اشیاء حقیقی، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی نفس مجرد ضرور موجود ہے، جو ہم میں ہر لحظہ و ہر آن یہ تصورات و ادراکات پیدا کرتا رہتا ہے، اور ان تصورات میں جو تنوع، نظم و ترتیب قائم ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کا خالق حکیم کل قادر مطلق و غیر مخفی ہے، میرے مفہوم میں آپ کو غلط فہمی نہ ہو، دیکھئے میں نہیں کہتا کہ میں موجودات کا ادراک اس حیثیت سے کرتا ہوں کہ وہ جو ہر ذات خالق ہیں، یہ دعویٰ میری فہم سے بالاتر ہے، میں صرف اس کا مدعی ہوں کہ موجودات مدد کہ عالم ہمارے قوت فہم کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور ان کی آفرینش ایک روح مطلق کے ارادہ سے ہوتی ہے۔ کیا آپ کے نزدیک یہ دعویٰ بدیہی البتہ نہیں؟ کیا آپ کے نزدیک اس دعویٰ میں اس سے ایک ذرہ بھی زائد ہے جس کی تصدیق ہمیں مطالعہ باطن کی طرف رجوع کرنے سے ہر وقت ہوتی رہتی ہے؟

(۹)۔ میں آپ کا مطلب خوب سمجھ گیا، میں تسلیم کرتا ہوں کہ آپ وجود بار کا جو ثبوت دے رہے ہیں، وہ جس قدر حیرت انگیز ہے اسی قدر بدیہی بھی ہے، لیکن خدا کا وجود بطور موجودات کی علت ادنیٰ کے تسلیم کرنے کے باوجود کیا یہ

ممکن نہیں کہ اردو ح و تصورات کے علاوہ کائنات میں ایک تیسری شے کا بھی وجود ہو، کیا تصورات کے لیے ایک سبب اضافی و علت قریبہ کا ہونا ممکن نہیں؟ اور اسی کا نام مادہ ہے۔

ف، ایک ہی بات کی کہاں تک تکرار کئے جاؤں، خیر ایک بار پھر سہی آپ یہ تو تسلیم ہی کر چکے ہیں کہ جو چیزیں براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہیں ان کا وجود خارجی (یعنی نفس سے خارج) نہیں ہوتا، اور یہ بھی مسلم ہو چکا ہے کہ جو شے حواس سے دریافت ہوتی ہے وہ براہ راست ہی دریافت ہوتی ہے، اس لیے مدرکات و محسوسات میں سے کوئی شے ایسی نہیں جو خارجی ہو تو لا محالہ وہ ایسی شے ہوگی جو حواس سے نہیں، بلکہ عقل سے دریافت ہوتی ہوگی، مشاہدہ سے نہیں بلکہ استدلال سے معلوم ہوتی ہوگی۔

ارے شک،

ف، تو اب خدا را فرمائیے کہ وجود مادہ پر کیا استدلال آپ پیش کرتے ہیں۔

۱۔ دلیل یہ ہے کہ میسر ذہن میں سیکڑوں طرح کے تصورات پیدا ہوتے رہتے ہیں، جن کی علت میں خود نہیں ہوتا، یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خود بھی اپنی علت نہیں ہوتے، نہ ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں۔ اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بلا علت خود بہ خود پیدا ہو گئے ہیں، اس لیے کہ وہ بالکل غیر فعال غیر مختار و عارضی ہوتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کی کوئی خارجی علت ضرور ہوگی یعنی نفس و تصور دونوں کے علاوہ، رہا یہ کہ اس علت کی تفصیلی اہمیت کیا ہے، سو اس سے میں خود

بھی واقف نہیں تاہم اس کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا اور اسی علت تصور کا نام میں مادہ دکھتا ہوں۔

ن۔ اچھا پہلے یہ تو فرمائیے کہ ہر زبان میں ہر لفظ کے کچھ معنی مقرر ہوتے ہیں، یا یوں ہی ہر شخص مجازاً ہو کہ جس لفظ کے جو معنی چاہے لے لے، فرض کیجئے کہ ایک سیاح یہ بیان کرے کہ فلاں ملک میں لوگ آگ پر بغیر کسی گزند کے گزر جاتے ہیں، اور اپنے ذہن میں آگ کے معنی پانی کے لئے یا یہ کہے کہ فلاں ملک میں درخت اپنے دو پیروں پر حرکت کرتے ہیں، اور درخت سے ان کے مراد لے، تو آپ کا اس کے طرز عمل کے متعلق کیا خیال ہوگا؟

ا۔ یہی ہوگا کہ نہایت مہمل ہو، ہر زبان میں ایک مستقل و متعارف لغت ہوتا ہے جو شخص اس سے ہٹ کر الفاظ کے نئے معنی تراشتا ہو، وہ یقیناً زبان کا غلط استعمال کرتا ہو، جس سے سوا اس کے کہ محض لفظی نزاعات میں اضافہ ہو اور کوئی فائدہ نہیں۔

ن۔ اب یہ فرمائیے کہ عام بول چال میں مادہ کا کیا مفہوم ہو؟ یہی نہ کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، حرکت پذیر، بے شعور، وغیرہ فعال جسم ہے، یا کچھ اور؟

ا۔ بالکل یہی۔

ن۔ مگر اس ہستی کے وجود کا عدم امکان بخوبی ثابت ہو چکا ہے، اور بفرض محال ایسی ہستی موجود ہو بھی تو جو شے غیر فعال ہو، وہ سبب کیونکر بن سکتی ہو؟ اور جو شے بے شعور ہو، وہ شعور کیونکر پیدا کر سکتی ہو؟ یہ بے شبہ

ممکن ہو کہ آپ لغت عام کے خلاف مادہ کے ایک نئے معنی لیں، اور یہ دعویٰ کریں کہ وہ ایک غیر متد صاحب شعور و فعال ہستی ہی، لیکن ابھی آپ خود ہی اس لغت آفرینی کو نہایت مہمل قرار دے چکے ہیں، آپ جس حد تک مظاہر فطرت کے مطالعہ سے یہ استدلال کرتے ہیں، کہ کوئی ان کا سبب بھی ہی میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ اس علت کو مادہ کے لقب سے موسوم کرنے لگتے ہیں تو ہماری آپ کی راہیں جدا ہو جاتی ہیں۔

(۱۰۱)۔ ایک حد تک آپ کا فرمانا بجا ہی، لیکن آپ غالباً میرا مفہوم پوری طرح نہیں سمجھے، میں اس کا ہرگز منکر نہیں، کہ خدا پارہ و مطلق، کائنات کی علت اولیٰ ہی، میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اس سے نیچے اگر ایک اضافی و قریبی حیثیت سے مادہ کو بھی علت کائنات کہہ سکتے ہیں کہ یہ آفرینش تصورات میں معین ہوتا ہی، ارادہ یا قوت روحانی کی بنا پر نہیں بلکہ اس قوت سے جو مادہ کے ساتھ مخصوص ہی، یعنی حرکت۔

نہ میں دیکھتا ہوں کہ آپ بار بار اسی ابتدائی مغالطہ میں پھنس جاتے ہیں، یعنی حرکت پذیر اور اس لیے علت جسم کے وجود خارجی کے قائل ہو جاتے ہیں، حالانکہ اس کا بطلان پہلی صحبت میں پوری وضاحت و قطعیت کے ساتھ ہو چکا ہی، معاذ اللہ کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ آپ اپنے مسلمات سے بار بار منہ ہونے لگیں، اور میں ہر مرتبہ اندر سر فواہی پھیلی تقریروں کا اعادہ کرتا ہوں، خیر پھیلی گفتگوؤں سے قطع نظر کر کے میں آپ سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ آیا تصورات تمام تر غیر فعال و غیر عامل ہیں یا نہیں؟

۱۔ یقیناً ہیں۔

ف۔ اور اعراض محسوسہ؟ یہ تصورات ہی ہیں یا کچھ اور؟
۱۔ یقیناً تصورات ہیں، اس کا کتنی مرتبہ اقبال کرائے گا؟
ف، حرکت کا شمار اعراض محسوسہ میں ہے۔

۱۔ ضرور ہے۔

ف۔ تو لازم آیا کہ حرکت بھی غیر عامل و غیر فعال ہو،
۱۔ ہاں اس سے تو یہی لازم آتا ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جب میں انگلی
کو حرکت دیتا ہوں تو وہ خود بالکل ایک انفعالی حیثیت رکھتی ہے، اس میں
حرکت ہونا میرے ارادہ کا نتیجہ ہے جو عامل ہے۔

ف، اب پہلے تو یہ فرمائیے کہ جب حرکت کی محض انفعالی حیثیت رہ گئی
تو کیا آپ کے خیال میں بجز ارادہ کے اور کسی شے کی حیثیت فاعلی ہو سکتی
ہو؟ اور اگر نہیں ہو سکتی ہے تو پھر ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنا بے معنی ہو یا
نہیں؟ پھر یہ فرمائیے کہ ان مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد روح کے علاوہ
کسی اور شے کی جانب علت فاعلی ہونے کا انتساب کرنا مہمل اور بے معنی
ہے، یا نہیں؟

(۱۱) ۱۔ خیر اس مسئلے کو جانے دیجئے، لیکن اگر مادہ علت کی حیثیت نہ بھی
رکھتا ہوتا ہم یہ تسلیم کرنے میں کیا عذر ہو سکتا ہے، کہ وہ ایک آلہ ہے، جو فاعل
حقیقی کو آفرینش تصورات میں معین ہوتا ہے۔

ف۔ یہ آلہ ہے تو اس کی شکل و قطع کیا ہے؟ اس میں کتنی کمائیاں ہیں؟

کہتے پیسے ہیں؟ کس طرح حرکت کرتا ہے، ذرا ان کی تفصیل تو ارشاد ہو؟
 ا۔ یہ تو میں نہیں بتا سکتا، یہ آلہ ایسا ہے جس کے اعراض و جوہر دونوں
 نامعلوم ہیں

ف۔ تو گویا یہ ایسی شے ہے جس کے اجزاء نامعلوم ہیں، جس کی شکل نامعلوم
 ہے، اور جس کی حرکت نامعلوم ہے۔

ا۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ شکل و حرکت دونوں سے معرئی ہے۔ اس لئے
 کہ میں تسلیم کر چکا ہوں کہ جوہر عاقل کسی حالت میں اعراض محسوسہ کا حامل
 نہیں ہو سکتا۔

ف۔ مگر ایسے آلہ کا تصور آپ کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، جو جملہ اعراض
 محسوسہ یہاں تک کہ امتداد سے بھی معرئی ہو؟

ا۔ ہاں اس کا تصور تو واقعی میرے دماغ میں نہیں آتا۔
 ف۔ پھر آپ کس دلیل سے اس نامعلوم و ناقابل تصور ہستی مفروضہ
 کا وجود تسلیم کرتے ہیں؟ کیا آپ کے خیال میں خدا اس سے بے نیاز ہو کر
 پورا صاحب قدرت نہیں رہتا؟ یا جب آپ اپنے ذہن میں کوئی تصور قائم
 کرتے ہیں، تو اس کی وساطت و اعانت کو ذاتی طور پر محسوس کرتے ہیں؟
 ا۔ آپ ہر دفعہ مجھی سے دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں، خود آپ کے پاس
 اس کے انکار کی کیا دلیل ہے؟

ف۔ میرے پاس انکار کے لیے یہ دلیل کافی ہے کہ اس کے اثبات
 کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

آپ خیر دلیل تو کیا پیش کریں گے، غضب تو یہ ہو کہ جس شے کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں، اس کی بابت یہ تک نہیں بتاتے کہ وہ ہو کیا، اور خود تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی بابت ذہن میں کوئی تصور ہی نہیں، خدا را غور کیجئے کہ یہ کسی فلسفی نہیں بلکہ کسی صحیح الحواس انسان کے شایان ہو، کہ وہ کسی شے کے وجود کا تو دعویٰ ہو لیکن یہ مطلق نہ بیان کر سکے کہ وہ ہے کیا اور اس کا علم کیونکر ہوا؟

(۱۲) ۱۔ ذرا ٹھہریئے، میں جو مادہ کو آلہ قرار دیتا ہوں اور پھر اس کے اوصاف و خواص نہیں بیان کر سکتا، تو اس کے یہ معنی نہیں کہ میرے ذہن میں مطلق اس کا تصور پیدا نہیں ہوتا، میرا مطلب صرف اس قدر ہے کہ اس آلہ کی کوئی مخصوص و متعین شکل تو میرے ذہن میں نہیں آئی لیکن ایک عام آلہ کا جو تصور ہو سکتا ہے، وہ میرے ذہن میں اس کے متعلق ہے۔

۲۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو میں فوراً اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤں گا۔
ف۔ آلہ کے تصور عام سے آپ کی کیا مراد ہے؟

۱۔ وہ خصوصیات جو تمام آلات میں مشترک ہیں، ان کا تصور۔

ن۔ تمام آلات میں تو جو شے مشترک ہو وہ یہ ہے کہ ان کا استعمال صرف اسی حالت میں ہوتا ہے، جب تنہا ہماری قوت ارادی سے کام نہیں چلتا، میں اپنی انگلی کو حرکت دینے میں کبھی بھی آلہ کی مدد نہیں لیتا، اس لیے کہ اس کے لیے ارادہ کافی ہے لیکن اگر کسی درخت کو چرٹے سے اکھاڑنا یا کسی حیوان کو اس کی جگہ سے ہٹانا مقصود ہو تو بے شبہ کسی آلہ کی مدد لینا پڑے گی، کیا

آپ اس تجربہ کے خلاف کوئی ایسی مثال دے سکتے ہیں جس میں فاعل کے قوت ارادی کے کافی ہونے کے باوجود بھی کسی آلہ سے کام لیا گیا ہو۔
۱۔ ایسی تو کوئی مثال نہیں ملتی۔

ن۔ پھر آپ کس بنا پر یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ ذات جو قادر مطلق ہے وہ ذات جو فعال لمایرید کی پوری مصداق ہے۔ کسی آلہ کی وساطت کی محتاج ہوگی اور اگر محتاج نہیں ہے تو بلا ضرورت اس کے استعمال سے کیا حاصل، اس لحاظ سے میرے خیال میں آپ کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ آلہ کی وساطت حق تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے تحصیل کے مافیہ ہر اب آپ کو حسب وعدہ اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جانا چاہیے۔

۱۔ ہاں اس کا برجستہ جواب تو واقعی مجھے نہیں سوچتا۔

ن۔ میرے نزدیک صداقت جہاں کہیں بھی نظر آجائے، اُسے قبول کر لینے کے لیے تیار ہو جانا چاہیے، اس میں شبہ نہیں کہ ہم سب آلات کو کام میں لاتے ہیں، مگر کیوں؟ محض اس لیے کہ ہماری قوتیں ناقص ہیں۔ آلات کا استعمال صرف یہی اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ فاعل قادر مطلق نہیں، اور اسے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے وسائط و آلات تلاش کرتا ہوتا ہے، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ جو فاعل ادنیٰ ہے۔ اسے کسی آلہ یا واسطہ کی حاجت نہیں ہو سکتی، اس قادر مطلق کی شان کا یہ عین اقتضا ہے کہ جوں ہی وہ کوئی ارادہ کرتا ہے، مگر اس کا نفاذ بھی ہو جاتا ہے۔ اسے کسی آلہ سے حاجت کی حاجت نہیں اور یہ آلات جو انسان کو مدد دیتے ہیں، تو وہ بھی اس حیثیت

سے نہیں کہ ان میں بذات خود کوئی قوت عالمہ موجود ہو بلکہ محض اس لیے کہ
قانون فطرت نے انہیں یوں ہی ڈھال دیا ہو، اور ان میں یہ قوت اسی
علت العلل نے ودیعت کر رکھی ہو، جو خود ہر طرح کے نقص و ضعف سے
مبرا و منزہ ہے۔

(۱۳) ۱۔ اچھا میں اب اس دعویٰ سے دست بردار ہوتا ہوں کہ مادہ کوئی
آلہ ہو لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ میں نفس مادہ کے وجود کا منکر ہو جاتا ہوں
اس لیے کہ ممکن ہو کہ مادہ کی حیثیت ایک محل یا موقع کی ہو

ن۔ معاذ اللہ! آپ کتنی باتیں بدل چکے ہیں۔ مگر اب بھی مادہ کے
عدم کا اقرار نہیں کرنا چاہتے، قواعد مناظرہ کی رو سے مجھے پورا حق حاصل
ہو کہ آپ پر سخت گرفت کروں لیکن خیر میں یہ نہیں چاہتا، میں صرف یہ درپشت
کرنا چاہتا ہوں کہ جب آپ مادہ کا علت نہ ہونا تسلیم کر چکے تو اس سے
آپ کی کیا مراد ہو کہ وہ محل ہو، اور پھر محل کا مفہوم سمجھانے کے بعد یہ بھی ارشاد
ہو کہ مادہ کو محل تصورات تسلیم کرنے کے دلیل کیا ہو؟

۱۔ اب آپ کے پہلے سوال کا تو یہ جواب ہو کہ محل سے میری مراد ایک
بے شعور و غیر فعال ہستی ہو، جس کی موجودگی میں خدا ہمارے نفوس میں تصورات
کو خلق کرتا ہو۔

ن۔ اور اس غیر حاس و غیر فعال ہستی کی ماہیت؟

۱۔ ماہیت کا مجھے علم نہیں۔

ن۔ اچھا اب میرے دوسرے سوال کا جواب دیجئے، یعنی مجھول الما^{ہست}

بے شعور، وغیر فعال ہستی کے وجود پر دلیل کیا ہو؟

۱۔ جب ہم یہ پاتے ہیں کہ یہ تصورات ہمارے ذہن میں ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں تو قدرۃ خیال پیدا ہوتا ہو کہ ان کی آفرینش کے کچھ متعین و مرتب مواقع ہیں۔

و۔ آپ اسے تسلیم کرتے ہیں، کہ تصورات کی خالق صرف ذات باری ہی، جو انھیں ان ان مواقع پر خلق کرتی ہو؟

۱۔ جی۔

ت۔ تو یہ چیزیں جو خدا کے سامنے موجود ہیں، خدا ان کا ادراک بھی کرتا ہوگا۔

۱۔ ظاہر ہی، ورنہ وہ اس کے لیے محل فعل ہی کیوں ہوں۔

ث۔ اس قول پر بیسیوں اعتراضات وارد ہوتے ہیں، ان سے قطع نظر کر کے کیا سلسلہ تصورات کی ترتیب و خوش نظمی کو حل کرنے کے لیے محض ذات باری کی حکمت بالغہ و صنعت کاملہ نا کافی ہو؟ کیا یہ فرض کرنے سے اس قادر مطلق و حکیم کل کی توہین لازم نہیں آتی، کہ وہ جب عمل کا ارادہ کرتا ہو تو ایک بے شعور ہستی اسے متاثر کرتی اور اسے خوش سلیقگی سکھاتی ہو؟ اور پھر اگر آپ کے مزعومات تسلیم بھی کر لیے جائیں، تو حاصل؟ یہ سمجھنا پھر بھی دشوار رہے گا کہ جو چیزیں ذات باری کے ادراک میں آچکی ہیں، بلکہ اس کے لیے مواقع تکوین تصورات کا کام دے چکی ہیں، کیونکہ ان کا بالکل مستقل و قائم بالذات وجود خارجہ ہی تسلیم کیا جاسکتا ہو، یہاں اب تو یہ موقع و محل کی تاویل بھی مہمل معلوم ہوتی ہو، میں اعتراف کرتا ہوں کہ اب کوئی جواب میرے خیال میں نہیں آتا۔

ف۔ اب آپ کو خود بہ نظر آگیا ہو گا کہ وجود مادی کی اتنی مختلف تعبیریں کر کے آپ ایسی شے کے وجود کو فرض کر رہے تھے، جس کی بابت نہ یہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہے؟ اور نہ یہ کہ کیونکر ہے؟

(۱۳) ۱۔ میں اتنا ضرور کہوں گا کہ مجھے خود اب اپنے گزشتہ دعادی متزلزل نظر آنے لگے ہیں، تاہم میرا یہ یقین زائل نہیں ہوا ہے کہ مادہ کا وجود ہی ضرور، ف۔ اگر مادہ موجود ہی تو آپ کو اس کا علم کیونکر ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ ہی طرح ہو سکتا ہے، براہ راست یا بالواسطہ، اگر براہ راست ہی تو فرمائیے کہ جو اس میں سے کس کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور اگر بالواسطہ ہی، تو کس استدلال کی بنا پر؟ یہ سوالات تو مادہ کے علم و ادراک سے متعلق تھے، اب رہا مادہ بذات خود تو فرمائیے کہ وہ کیا ہے؟ کوئی قابل ادراک شے ہے، جو ہر ہی علت ہی، آلہ ہی، یا موقع ہی؟ آپ ان میں سے ہر شق اختیار کر چکے ہیں، اور ہر شق کا بطلان ہو چکا ہے، جسے خود آپ بھی تسلیم کر چکے ہیں، اب اگر کوئی نئی صورت ذہن میں آئی ہو تو میں اسے بھی بخوشی سننے کے لیے تیار ہوں۔

۱۔ مجھے ان شقوں کے متعلق جو کچھ کہنا تھا، کہہ چکا، اب نہیں جانتا کہ اور کیا کہوں۔

(۱۵) ف، لیکن بایں ہمہ مادہ کے وجود سے انکار کرنے کو اب بھی دل نہیں چاہتا، دیکھئے میں اس کی ایک آسان ترکیب بیان کرتا ہوں، یہ مان لیجئے کہ مادہ کا وجود ہی، مگر یہ فرمائیے کہ آپ کو اس کا علم کیونکر ہوتا ہے، اور اگر نہیں موجود؟ تو بھی یہ دیکھئے کہ آپ کے تمام تصورات بدستور قائم رہے ہیں، یا نہیں؟ یعنی

اس کا وجود نہ فرض کرنے سے آپ کے تصورات متعلقہ کائنات میں کوئی تغیر تو نہیں ہوتا؟

۱۔ یہ تو مجھے بالکل تسلیم ہے کہ مادہ اگر نہیں ہے، تو بھی ہمارے مدركات و تصورات بدستور ہی رہیں گے جو اس وقت ہیں، یہ بھی میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مادہ ہو تو ہمیں اس کا ادراک کیونکر ہوتا ہو؟ اور آپ نے میرے پیش کردہ جملہ تعبیرات مادہ کی جو تردید کی ہے اس کا بھی قائل ہو گیا، لیکن باوجود ان سب اعتراضات کے میرے ذہن سے یہ خیال کسی طرح نہیں زائل ہوتا کہ کسی نہ کسی معنی میں مادہ کا وجود ہو ضرور، گو اس کی ماہیت میں نہ بیان کر سکوں، نہ خیر یہ تو میرا سوال نہیں ہے کہ آپ ایکنا معلوم شے کی ماہیت کی کوئی جامع و مانع تعریف میرے سامنے پیش کریں، میرا سوال صرف اس قدر ہے کہ اگر وہ جوہر ہے تو کیا کسی جوہر کا اعراض و صفات سے معری ہونا ممکن ہے اور اگر اس میں اعراض و صفات ہیں تو ارشاد ہو کہ وہ کیا کیا ہیں؟ یہ بھی نہ سہی تو کم از کم اتنا تو معلوم ہو کہ اس سے کیا مراد ہے کہ مادہ ان کا حامل ہے؟

(۱۶) ۱۔ ان پہلوؤں پر تو کافی گفتگو ہو چکی ہے، اور اب کوئی کہنے والی بات باقی نہیں رہی۔ آپ کے مزید استفسارات کے جواب میں میری گزارش ہے کہ اب میں مادہ کو نہ جوہر سمجھتا ہوں، نہ عرض، نہ ہستی، نہ شعور، نہ ذی امتداد، نہ علت، نہ آلہ، نہ محل، بلکہ ان سب سے الگ ایک مجہول الماہیت شے سمجھتا ہوں۔

۲۔ تو گویا اب آپ مادہ کو ہستی محض کا مترادف قرار دے رہے ہیں۔
۱۔ صرف اس اضافہ کے ساتھ کہ وہ تمام مختصات جزئی اعراض و صفات سے

پاک ہے۔

ف۔ اس نامعلوم الما ہیت مادہ کا وجود ہی کس مقام پر؟

ا۔ کیا خوب، آپ اچھی گرفت کرنا چاہتے ہیں، یعنی اگر میں کہوں کہ فضا میں ہو تو آپ فوراً یہ ثابت کر دیں گے کہ اس کا وجود محض ذہنی ہو۔ کیونکہ مکان و فضا کا وجود محض ذہنی ہونا مسلم ہو چکا ہے، لیکن مجھے اپنی نادان قفیت کے اظہار میں کوئی باک نہیں، میں صاف صاف کہتا ہوں کہ مجھے اس کی مقامیت کی کوئی خبر نہیں، صرف اتنا جانتا ہوں کہ فضا میں موجود نہیں ہے، آپ کے لیے یہ منفی جواب کافی ہے، اور آئندہ مادہ سے متعلق آپ کے ہر سوال کا جواب سلیبی ہو گا،

ف۔ اچھا، آپ اس کی جگہ نہیں بتاتے ہیں، نہ سہی، یہ تو فرمائیے کہ اس کی موجودگی کی شکل کیا ہے، اور اس کے وجود سے مراد کیا ہے؟

ا۔ وہ نہ ذی شعور ہو نہ فعال، نہ مدبر ہو، نہ مدبرک۔

ف۔ آخر اس میں کوئی صفت ایجابی ہے؟

ا۔ کامل غور کے بعد میں کہہ سکتا ہوں کہ میرے علم میں اس میں کوئی صفت ایجابی نہیں، مجھے اپنی لاعلمی کے اظہار میں ذرا شرم نہیں میں مطلق نہیں جانتا کہ اس کے وجود سے کیا مراد ہے، اور اس کے وجود کی کیا شکل ہے۔

ف۔ خیر آپ اپنی اس روش پر قائم رہئے، اور دیانت کے ساتھ مجھے یہ بتائیے کہ آپ ہستی مجرد کا کوئی تصور اپنے ذہن میں پیدا کر سکتے ہیں، یعنی ایسی ہستی جو تمام تر ذی جسم و ذی شعور ہستیوں سے بالکل الگ ہو۔

ا۔ (ذرا توقف کے بعد) نہیں، مجھے اعتراض کرتا پڑتا ہے کہ ہستی محض کا کوئی

تصور میرے ذہن میں نہیں پیدا ہو سکتا ہی، پہلے میرا خیال تھا کہ ایک لطیف سا تصور
ہستی مطلق کا ہو سکتا ہی، لیکن اب مزید غور کے بعد معلوم ہوا کہ نہیں ہو سکتا، میں
اپنے منفی جوابات کے پر مصلحت اصول پر قائم ہوں، اور صاف کہتا ہوں کہ مادہ سے
متعلق مجھے نہ اس کی کہناں سے واقفیت ہی نہ کہو نہ کہ نہ کیا سے نہ کسی اور شے
سے ہے۔

ف: مطلب یہ کہ جب آپ وجود مادہ کا دعویٰ کرتے ہیں، تو آپ کے ذہن میں
اس کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔
۱۔ مطلق نہیں۔

(۱۱) ف: تو گویا آپ کی ساری تقریر کا حاصل یہ نکلا کہ پہلے وجود مادہ کی
بنا پر مدد کاست کا وجود خارجہ قرار پایا، پھر انھیں اصل ٹھہرایا گیا، اس کے بعد علت
پھر آئی، بعد ازاں موقع، یہاں تک کہ آخر میں ہستی مطلق کی نوبت آئی، جو لاشے کے
متبادل ممکن، یعنی مادہ خود آپ ہی کے مسلمات کی رو سے لاشے کا مترادف ثابت
ہوا، میں نے آپ کی تقریر کا یہ خلاصہ کچھ غلط تو نہیں بیان کیا؟
۱۔ جو کچھ بھی میں اس پر قائم ہوں کہ کسی شے کا تصور میں نہ آ سکتا
اس کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ شے موجود بھی نہیں ہے۔

ف: آپ کا قول اس حد تک تو بالکل درست ہے، کہ اگر کوئی شے براہ راست
ہمارے ادراک میں نہ آئے لیکن اس کی علت، معلول یا کوئی اور علامت موجود ہو
تو قطعاً ہمیں اس شے کے وجود کا یقین کر لینا چاہیے، اور ایسی شے کے وجود
سے محض اس بنا پر انکار کرنا کہ وہ براہ راست ہمارے علم میں نہیں آئی ہیٹھ دہری ہو

یہاں تک میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ ایسی شے کے وجود کے مدعی ہوتے ہیں، جس کا نہ عقل سے ثبوت ملتا ہو، نہ وحی سے، جو ہمارے ادراک میں بلا واسطہ کسی طرح نہیں آتی جو نہ مدد کس نہ روح ہو، نہ تصور اور جس کا صاف و واضح کیا معنی، کوئی دھندلا سا تصور بھی ذہن میں نہیں پیدا ہوتا، تو کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ شے موجود نہیں، بلکہ یہ کہ آپ ایک ایسا اسم بول رہے ہیں جس کا کوئی معنی نہیں، ایک ایسا لفظ استعمال کر رہے ہیں، جس کا نہ کوئی معنی اور نہ مفہوم، اور یہ آپ خود فیصلہ کر سکتے ہیں، کہ محض لفظی گورکھ دھندلا کس سلوک کا مستحق ہے۔

۱۔ صاف بات یہ ہے کہ گو آپ کے دلائل ناقابل تردید ہیں تاہم ان کے میرے دل پر وہ اثر نہیں پڑا جو کسی حقیقت کے اذعان کامل کے لیے ضروری ہے۔ میرے دل میں اب بھی اس نامعلوم احوال شے مادہ کا خیال موجود ہے۔ (۱۸) ف۔ لیکن یہ واضح رہے کہ اذعان کامل کے لیے کسی حقیقت کا محض دلیل ہونا کافی نہیں، بلکہ ایک اور شے کا شمول بھی ضروری ہے، کوئی شے کتنے ہی تیز و صاف روشنی میں رکھی ہوئی ہو، لیکن اگر بصارت میں نقص ہو، یا اگر دوسری طرف متوجہ ہو، تو وہ ہرگز پوری طرح نظر نہیں آ سکتی، یہی حال ذہن بشری کا ہے، کسی حقیقت کے ثبوت میں کتنے ہی مضبوط و مستحکم دلائل و شواہد موجود ہوں، لیکن اگر دل میں پہلے سے اس کے خلاف تعصب موجود ہو تو کیا اسے طبیعت قبول کرے گی؟ نہیں اس کے لیے ضرورت ہے وقت اور محنت کی یعنی اسے ذہن کے سامنے بار بار پیش کیا جائے، اور طبیعت کو مختلف طریقوں پر

اسے قبول کرنے کے لیے آمادہ کیا جاتا رہی، جب کہیں جا کر ذہن میں ایسی نامانوس حقیقت کی طرف سے اذعان کامل کی کیفیت پیدا ہونا ممکن ہو، میں یا بار بار کہہ چکا ہوں مگر ایک بار پھر کہنے کی ضرورت محسوس کرتا ہوں، کہ ایک ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنے میں جس کے متعلق نہ آپ کو یہ علم ہو کہ وہ کیا ہو نہ یہ کہ کیونکر ہو اور نہ یہ کہ کس غرض کے لیے ہو آپ حدود سے متجاوز ہو رہے ہیں ایسے مہمل دعویٰ کی نظیر کسی علم ہی فن کسی شعبہ حیات میں مل سکتی ہے؟ ایسے مہمل دعوے کو عامی سے عامی بھی تسلیم کر سکتا ہو؟ آپ غالباً اب بھی کہے جائیں کہ مادہ کا وجود ہر حال ہو، خواہ اس کے مفہوم اور اس کی نوعیت وجود سے ہمیں واقفیت نہ ہو، لیکن مجھے اس پر اس لیے اور زیادہ حیرت ہو کہ آپ بالکل بلاوجہ اس پر اڑے ہوئے ہیں، یعنی نیا کی کسی شے کا وجود یا کوئی بات بھی تو وجود مادہ پر معلق نہیں، یا آپ کے خیال میں اگر کوئی بات ایسی ہو، تو اسے بھی کہہ ڈالیے۔

(۱۹)۔ یہ تو ہو، خود حقیقت اشیا باطل ہوئی جاتی رہی، اگر مادہ کا وجود نہ فرض کیا جائے، اب اس سے بڑھ کر آپ کیا چاہتے ہیں؟
 ف. حقیقت اشیا باطل ہوئی جاتی رہی، خوب! مگر یہ کون سی اشیا ہیں، مدر کہ یا متصورہ؟

۱۔ اشیا مدرکہ،

ف. مثلاً یہ میسرہ ہاتھ کا دستانہ۔

۱۔ ہاں یا کوئی سی بھی شے جو عوام سے محسوس ہو سکے،

ف. خیر سی متعین مثال کو لیجئے، کیا یہ امور مجھے اس کی حقیقت کا یقین

دلانے کے لیے کافی نہیں، کہ میں اسے دیکھ رہا ہوں، بھجورہا ہوں، اور پہنے ہوئے ہوں؟
 اور اگر یہ کافی نہیں ہیں تو یہ فرمائیے کہ اس مری شے کی حقیقت کے یقین میں مجھے
 یہ فرض کر لینے سے کیونکر مدد مل سکتی ہو کہ ایک شے جو میرے لیے غیر مری ہے،
 ایک نامعلوم نوعیت کے ساتھ ایک نامعلوم مقام پر (یا کسی مقام پر نہیں) موجود
 ہو؟ ایک ایسی شے کے وجود فرض کرنے سے جو قطعاً ناقابل لمس ہو، مجھے اس شے
 کی حقیقت تسلیم کرنے میں کیونکر مدد مل سکتی ہو، جیسے اس وقت واقعہ میں
 مس کر رہا ہوں؟ اور ایک رویت و لمس پر کیا موقوف ہو، کیونکہ ایک قطعاً
 ناقابل ادراک شے کا فرض وجود، ایک مدد رک شے کے وجود حقیقی کا یقین
 دلانے میں معین ہو سکتا ہو؟ بس اب مجھے یہ سمجھا دیجئے تو میں آپ کا قائل
 ہو جاؤں،

(۲۰)۔ میں اتنا ماننے کے لیے تو اب تیار ہو گیا کہ مادہ کا وجود نہایت بعید
 از قیاس ہو، لیکن ابھی اس کے عدم امکان کا کوئی قطعی و صریحی ثبوت مجھے
 نہیں ملا،

بے ف۔ اگر کسی شے کا امکان محض، اس کے وجود کی کافی دلیل ہو، کوہ زر
 سنطار کا وجود بھی واقعی ہو،

ا۔ یہ سچ، تاہم آپ کو اس کے امکان سے نواکار نہیں، اور جو شے خارج
 از امکان نہیں ممکن ہو کہ اس کا وجود واقعی بھی ہو،

۱۔ ایک موہوم جانور جیسے ہماری زبان میں ہما، عنقا، سمراغ، دم،

ف۔ میں تو اس کے امکان کا بھی منکر ہوں، اور میرا خیال ہے کہ آپ بھی اپنے ہی مسلمات کے رو سے اس کے عدم امکان کے قائل ہو چکے ہیں، عام طور پر مادہ کے ہی معنی سمجھے جاتے ہیں، کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، تشکل، و حرکت پذیر جو ہر موجود فی الخارج ہے، اور کیا آپ ایسی شے کے عدم امکان کو بار بار تسلیم نہیں کر چکے ہیں،

(۲۱)۔ ہاں یہ تو میں تسلیم کر چکا ہوں، لیکن یہ لفظ مادہ کا صرف ایک مفہوم ہے۔ ف۔ لیکن کیا عرف عام میں اس کے علاوہ کوئی اور صحیح مفہوم بھی ہے؟ اور اگر اس معنی میں وجود مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا تو اس کے ہر معنی میں نہ ثابت ہو جائے گا، اس کے علاوہ اگر کوئی شخص ایک لفظ کے ہر مرتبہ معنی لیا کرے، تو اس سے بحث و گفتگو کرنا ممکن کیونکر ہے؟

۱۔ مگر میرا خیال تھا کہ فلاسفہ عرف عام کی پابندی نہیں کرتے انھیں عوام سے زیادہ اپنے الفاظ میں محتاط ہونا چاہیے۔

ف۔ لیکن مادہ کے ہی معنی خود فلسفیوں کی اصطلاح میں بھی مسلم ہیں، اور اس سے قطع نظر کر کے آپ تو دوران گفتگو میں بھی اس کے متعدد معنی لے چکے ہیں، اور جب جو معنی اختیار کرنے میں آپ کو سہولت نظر آئی، آپ نے اصول منطق و قواعد مناظرہ کو پس پشت ڈال کر بلا تامل انھیں اختیار کر لیا ہے، بلکہ بحث میں اس قدر طوالت بھی صرف اسی لیے پیدا ہوئی کہ آپ ہر دفعہ مادہ کا ایک نیا مفہوم پیش کرتے تھے اور اس سے بڑھ کر اس کے عدم امکان کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جتنے معانی آپ کے یا کسی کے دماغ میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ وہ

سب فرداً فرداً ناممکن ثابت ہو چکے۔

(۲۲)۔ لیکن میں نے سب سے آخر میں اس کے جو غیر متعین و غیر واضح معنی لیے تھے، اُس کے لحاظ سے اس کے عدم امکان کا ابھی کافی ثبوت نہیں ہوا، کسی شے کا عدم امکان کیونکر ثابت ہوتا ہو؟

۱۔ جب اُس کے تعریف کے کلمات میں باہم تنافر یا تناقض واقع ہو،
ف، لیکن اگر وہ کلمات بے معنی ہوں، تو تصورات میں تنافر کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہو؟

۱۔ اس کی کوئی صورت نہیں۔

ف۔ مگر آپ ابھی خود ہی اعتراف کر چکے ہیں کہ آپ نے آخر میں جو مفہوم لیا تھا وہ غیر متعین و غیر واضح تھا، یعنی اس کے کوئی معنی نہ تھے، پس بے معنی الفاظ کے درمیان کیونکر تنافر ثابت کیا جاسکتا ہو؟ اور مادہ کے نامعلوم مفہوم کا عدم امکان کیونکر دکھایا جاسکتا ہو؟ میرا فرض صرف یہ دکھانا تھا کہ آپ بے معنی لفظ بول رہے ہیں، اور اسے آپ خود تسلیم کر چکے؟ خلاصہ یہ کہ آپ نے جتنے مفہوم بدے کہیں تو اس سے مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا اور کہیں آپ کے لفظ بے معنی رہے، اگر آپ کی تشفی اب بھی نہ ہوئی ہو، تو شوق سے فرمائیے۔

(۲۳)۔ نہیں اب میں اعتراف کرتا ہوں، کہ آپ نے مادہ کا عدم امکان پوری طرح ثابت کر دیا ہو اور میں نہیں جانتا کہ اب اس کے جواب میں کیا کہا جاسکتا ہو، لیکن اپنے اس عقیدہ سے دست برداری کے ساتھ میں اپنے دوسرے

معتقدات کی طرف سے بھی غیر مطمئن ہو گیا ہوں، اس لیے کہ وجود مادہ کے عقیدہ کو میں سب سے زیادہ قطعی و مستحکم سمجھتا تھا، حالانکہ اب یہی سب سے زیادہ مہمل نظر آ رہا ہے، خیر اب بہت کافی گفتگو ہو چکی، اب آج دن بھر میں انہیں مسائل پر غور کرتا رہوں گا، اور آپ سے کل صبح اسی وقت پھر یہیں ملاقات ہوگی۔

ن. میں ضرور آؤں گا۔

باب (۱۱)

واجب لوجود اور حکمائے جرنی

فلسفہ مابعد الطبیعیات میں شاید سب سے زیادہ پرانی اور یا مال بحث واجب الوجود کی ہو، لیکن یہ مسئلہ جس قدر قدیم ہے، غالباً اسی قدر بحث طلب و مختلف فیہ بھی ہے، اور ایسا ہونا تعجب انگیز نہیں، آنکھ کھول کر ہمیں ہر طرف یہ نظر آتا ہے کہ دنیا کی ہر شے اپنے وجود و قیام کے لیے دوسرے پر مشروط و منحصر ہے، بذات خود کوئی شے قائم و موجود معلوم نہیں ہوتی، پہاڑ، سمندر، زمین، ستارے، آفتاب، مانتاب غرض بڑی سے بڑی اور پر عظمت سے پر عظمت چیز کی بابت بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ایک ہی حالت پر ابتدا سے از خود قائم و موجود ہے، بلکہ ہر شے بدلتے دوسری قوتوں کی معلول و محتاج نظر آتی ہے، جس شے کو علت قرار دیا جاتا ہے وہ بھی محض اضافی حیثیت سے علت ہوتی ہے، ورنہ دراصل وہ خود معلول ہوتی ہے کسی دوسری علت کی اور یہ دوسری علت معلول ہوتی ہے کسی تیسری علت کی

اس طرح یہ سلسلہ برابر پھیلتا چلا جاتا ہے، ایسی حالت میں یہ سوال ذہن میں قدرتا پیدا ہوتا ہے کہ علت و معلول کا یہ سلسلہ نا متناہی ہے یا کہیں ختم ہوگا؟ آیا ہم بالآخر کسی ایسی قوت یا ذات پر پہنچ کر ٹھہر سکتے ہیں، جو تمام موجودات کی علت ہو، مگر خود کسی کی معلول نہ ہو، اور ازل سے قائم و موجود ہو، پھر اگر ایسی کوئی شے ہے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہے؟

مختلف حکماء نے ان سوالات کے مختلف جوابات دیے ہیں، اور انہیں اختلافات سے مذاہب فلسفہ کے تعدد و تنوع کی بنیاد پڑتی ہے، مثلاً (۱) ایک نظریہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوتا، بلکہ ایک غیر محدود و متناہی پھیلاؤ کے ساتھ برابر پیچھے ہٹتا چلا جاتا ہے، نظری حیثیت سے یہ عقیدہ جیسا بھی ہوتا ہے، عملاً اب تک فلاسفہ کا کوئی قابل ذکر گروہ اس کا قائل ہوا نہیں ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ سلسلہ سرے سے عقل انسانی کی دسترس سے بالاتر ہے اور عقلاً اس کے متعلق نشیایا اثباتاً کچھ بھی حکم نہیں لگایا جاسکتا، یہ مذہب قدما میں تشکیکین کا اور حال میں کسلی کا، لیکن تاریخ فلسفہ میں اس قلیل و مختصر گروہ کو کبھی کوئی اہمیت حاصل نہ ہوئی۔

(۳) فلاسفہ کا ایک بڑا گروہ اس کا مدعی ہے کہ اصنافیات کا یہ سلسلہ ایک ہستی علی الاطلاق پر ختم ہوتا ہے جو تمام ہستیوں کی آخری علت ہے۔ مگر خود غیر معلول ہے، مثبتین و قائلین کا یہ گروہ بجائے خود تین شاخوں پر تقسیم ہو گیا ہے۔

الف، ایک قلیل جماعت اس کی قائل ہوئی ہے، کہ وہ علت العلل ایک

غیر مدرک، بے شعور و بے جان ہستی ہو جو ایک خاص وزن اور مقدار میں ہمیشہ سے قائم ہو، اور کائنات کی جو کچھ جلوہ آرائیاں ہیں وہ سب اسی کے مختلف شکال و شیون کے مظاہر ہیں، اس ہستی کا نام مادہ یا ہیوٹی ہو، جو حرکت کے اختلاف سے مختلف قالب بدلتا رہتا ہو اور کائنات سے علاحدہ کوئی شے نہیں بلکہ اسی کا مجموعہ اور علت مادی ہو، یہ اگر وہ مادی زمین کا ہو، اس زمانہ میں اس کا سر اجڑی کا سائنس داں ہیگ ہوا ہو، انیسویں صدی میں اسے جرمنی میں بوشن و سونٹا نے خوب چمکایا تھا، اس سے پیشتر فرانس میں ہولیک و لیمیسٹر اور قدما میں بقراط و لکریشس اس کے علم بردار گزرے ہیں۔

(ب) ایک فرقہ اس طرف گیا ہو کہ وہ علت لعلل کو اس کائنات میں شامل داخل ہو، مگر ایک ذی حس باشعور و صاحب ادراک ہستی ہو، جو بالقصد اپنے تبیں مختلف صورتوں میں ظاہر کرتی رہتی ہو جن کے مجموعہ کو کائنات کہتے ہیں یہ فرقہ روحانی وحدت وجود کا ماننے والا کہا جاتا ہو، پیدپ میں اس کا سب سے بڑا معلم اسپینوزا ہوا ہو۔

(ج) ایک بڑی جماعت کا یہ اعتقاد ہو کہ وہ علت لعلل کائنات میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ایک مستقل ہستی رکھتی ہو جو ایک صاحب ارادہ ذات ہو، اور جو جب چاہے کسی شے کو خلق و فنا کر سکتی ہو، اسطرح، بلکن، ڈیکارٹ

اے سائنس دانوں نے حال میں مادہ کے بجائے "فورس" (قوت) کی اصطلاح اختیار کی ہو، لیکن یہ صرف ایک اصطلاحی فرق ہو جس کا مسئلہ کی فلسفیانہ حیثیت پر کچھ اثر نہیں پڑتا،

اور اکثر فلاسفہ کا یہی مذہب ہوا ہے۔

(۴) آخر میں ایک مسلک یہ بھی ممکن ہو کہ علت العلل یا واجب الوجود کا محض وجود تو تسلیم ہی، لیکن اُس کی کثرت و ماہیت ذہن انسانی کی دسترس سے باہر ہی، یہ مسلک اسپینوز کا ہے، وہ کہتا ہے کہ ہم واجب الوجود کی ہستی کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن یہ نہیں جان سکتے کہ روح ہی یا مادہ یا ان دونوں کی جامع کوئی خارجی ذات غرض اس کی ماہیت ہم پر بالکل غیر منکشف ہے۔

یہ اختلاف کچھ نئے نہیں، دنیا کو جس زمانہ سے تاریخ فلسفہ کا علم ہے اسی زمانہ سے ان اختلافات کا بھی علم ہے، ہزار ہا سال گزر گئے، مگر اس بحث کا کوئی فیصلہ نہ ہو سکا، ہر فریق بدستوری جگہ پر قائم ہے، قدامیوں میں متشککین نے ان اسرارِ لایخلف کے مقابلہ میں عقل انسانی کی تسکوت و مغلوبیت کا اعتراف کرنا چاہا، لیکن گرمی بحث اور مناظرہ و مجادلہ کے ہنگامہ میں کسی نے ان کی ضعیف آواز پر کان نہ رکھا، اور چند روز میں اُن کا مذہب ناپید ہو گیا، اٹھارہویں صدی کی ابتدا میں ایک انگریز فلسفی برکلی نے یہ ثابت کیا کہ مادہ فی نفسہ یا بلحاظ اپنی ماہیت کے ہمارے لیے ایک غیر معلوم و غیر مفہوم دیے معنی اسم ہی، ہمیں جو کچھ علم ہوتا ہے وہ صرف اعراضِ مادی کا ہے، اور وہ اپنے وجود کے لیے تمام تر محتاج ہیں، ایک نفسِ مدبر کے، اس کے چند سال بعد ایک دوسرے انگریز فلسفی ہیوم نے برکلی کے نقشِ قدم پر چل کر یہ دعویٰ کیا کہ مادہ کی طرح روح کا وجود بھی ہمارے لیے غیر معلوم، غیر مفہوم دیے معنی ہے۔

ادھر یہ مناقشے جاری تھے، ادھر سر زمین جرمنی سے کینٹ نمودار ہو رہا
 تھے کہا کہ روح و مادہ کیا معنی، کائنات میں کسی شے کی بھی ماہیت کا علم انسان
 کو نہیں ہو سکتا واجب الوجود کا مسئلہ تو بہت نازک و دقیق ہے، ذہن انسانی
 میں اس قدر بھی تو قوت نہیں کہ اپنے گرد و پیش کے سب سے زیادہ صاف،
 سب سے زیادہ عام، سب سے زیادہ پیش پا افتادہ چیزوں کی ماہیت کو سمجھ سکے
 بے شبہ ہم بہت سی چیزوں کو مانتے ہیں اور ماننے ہوئے ہیں، لیکن حقیقت
 اور ماہیت ان میں سے کسی ایک شے کی بھی نہیں جانتے، ماننا اور جاننا
 دو بالکل مختلف چیزیں ہیں، اگر ہم عملی ضروریات اور اغراض کے لحاظ سے
 کسی شے کو مانتے ہیں، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلی حیثیت سے بھی
 اُس کا علم رکھتے ہوں، معلومات انسانی محدود ہیں، اشار کی ظاہری محسوسیت
 و معلومیت سے اور علم جو کچھ بھی حاصل ہوتا ہے، وہ ان کی ظاہری صورت
 اور خواص کا ہوتا ہے، ورنہ ماہیت تو ہر چھوٹی سے چھوٹی چیز کی بھی مجہول
 ہی رہتی ہے، روح و واجب الوجود کے وجود بھی اسی قبیل سے ہے، اخلاقی
 اغراض و عملی ضرورت کے لحاظ سے ان کا ماننا ناگزیر ہے، لیکن عقلی حیثیت
 سے ان کی ماہیت کا علم مطلق نہیں ہو سکتا، ان کی ماہیت عقل بشری کی
 رسائی سے ماوراء ہے، چنانچہ جب عقلی و استدلالی حیثیت سے ان کے وجود پر نظر کی
 جاتی ہے، تو نفسی و اثباتی دعوؤں کے دلائل مساوی اور شواہد یکساں ملنے لگتے ہیں
 اور ذہن بشری تناقضات میں الجھ کر رہ جاتا ہے، اس بنا پر ذہن انسانی کے لیے
 بہترین مشورہ یہ ہے کہ وجود مطلق کے مسئلہ کے درپے استدلالی حیثیت سے سرے

سے ہوا ہی نہ جائے ! لے

کینٹ (۱۸۴۲ء تا ۱۸۰۲ء) نے اس بحث کو نہایت تفصیل سے کئی ضخیم کتابوں میں لکھا ہے، یہاں دو لفظوں میں اس کے نتائج کا خلاصہ لکھ دیا ہے، کینٹ کی اس تحقیق و وقت نظر کے بعد خیال ہوتا تھا کہ اب شکل ہی سے کسی کو اس ساذ کے اذ سر نو چھڑنے کی ہمت پڑے گی، لیکن کینٹ کے الفاظ ابھی فضا میں گونج ہی رہے تھے کہ اسی کے وطن کی سرزمین پر طرح طرح کی موٹگا فیان شروع ہو گئیں،

فحشہ (۱۸۶۲ء تا ۱۸۱۴ء) کینٹ کا خاص شاگرد ہوا ہے اور اے تیس اس کا پیرو قرار دیتا ہے، لیکن پیروی کا حق یہ شاگرد یوں ادا کرتا ہے کہ سب سے پہلے کینٹ کے اصل اصول ہی کو کاٹتا ہے، اور عقلی حیثیت سے وجود مطلق کے وجود پر دلائل قائم کر کے اس کی ماہیت بیان کرتا ہے،

فحشہ کے فلسفے کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ موجودات خارجی کا علم حاصل کرتے وقت استنباط و نتائج میں ہمیں صرف شعور بحالیہ کے قائم کئے ہوئے حدود کے اندر رہنا چاہیے اور اسے مطلق کسی اور شے سے مخلوط و متاثر نہ ہونے دینا چاہیے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جب ہم کسی خارجی یا داخلی شے کا علم حاصل

لے اسی فلسفیانہ مضمون کو شاعرانہ اور صوفیانہ لطافت کے ساتھ خواجہ حافظ نے اپنی زبان میں لکھ دیا ہے

حدیث از مطرب دے گو زرا ز دم ہر کتر جو کہ کس نہ کشود و نکشاید حکمت بن بھارا
راز دہر کی کشاکش سے مطلقاً انکار نہیں کرتے، البتہ "بطریق حکمت" اس کشاکش کو ناممکن قرار دیتا ہے

کرتے ہیں تو ہمارے شعور میں کیا کیفیت ہوتی ہے؟ عموماً فلاسفہ اس کا یہ جواب
 دیتے ہیں کہ یہ حصول علم کی کیفیت دو اجزاء سے مرکب ہوتی ہے، (۱) ایک شے
 موجود فی الخارج (۲) دوسرے ذہن پر اس کا عکس یا انطباع جسے تصور کہا
 جاتا ہے، فحشے کی گرفت یہ ہے کہ یہ جواب ہی سرے سے غلط ہے، ہمارے شعور
 کے اندر تو صرف تصور ہوتا ہے، اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی، یہ تو ہمارا
 محض ظن و استنباط ہے، کہ کوئی شے خارج میں ضرور موجود ہوگی، جب ہی
 تو یہ تصور بطور اس کے عکس کے محسوس ہوا، لیکن دراصل یہ ہمارا اضافہ ہے
 ورنہ شعور جو ہواد بہم پہنچاتا ہے اس کے اندر کسی شے کی خارجیت ذرا بھی
 نہیں ملتی، شعور کی اس ضخیم تحلیل کے بعد جب یہ نظر آجاتا ہے کہ عالم خارجی
 کا وجود جزو و شعور نہیں ہوتا، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم اس کا وجود تسلیم
 ہی کیوں کریں؟ کینٹ نے عام حکماء کے ہمراہ ہو کر کہا تھا کہ کائنات دو
 عناصر سے مرکب ہے، ذات و سوی الذات، یا دیرکٹ و مندرکٹ اور یا ایغوی و غیر
 ایغوی، اور ان فلاسفہ سے ہٹ کر اُس نے یہ کہا تھا کہ اس آخر الذکر شے کا ہمیں
 علم نہیں ہو سکتا، علم جو کچھ ہوتا ہے، وہ صرف ذات، مدیرک یا ایغوی کیفیات
 کا ہوتا ہے، لیکن جب یہ مسلم ہے کہ ہمیں خارج کی کیفیات کا علم نہیں ہو سکتا،
 تو اس کے وجود ہی کے تسلیم کرنے کی کیا حاجت ہے؟ اس کی واحد ممکن صورت

۱۔ ایغوی معرب ہے، انگریزی لفظ ایگو کا اس کے معنی "انا" "خودی" ذات کے ہیں لفظ یونانی
 الاصل ہے، اور لیٹن، انگریزی، فرینچ وغیرہ متعدد زبانوں میں اسی طرح مستعمل ہے،

صرف یہ ہو کہ ہم اپنے نفس کی ساخت کے لحاظ سے اس کے ماننے پر مجبور ہوں
 مگر یہاں کیا یہ واقعہ ہو؟ کیا ہمارا ذہن تسلیم کرنے پر مجبور ہو کہ ایک عالم خارجی
 وغیرہ ایغو کا وجود ہو؟ کیا نفس بشری کے لیے یہ ماننا ناگزیر ہو کہ تمام تصورات
 خارجی موجودات کا عکس ہوتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب اگر نفی میں ہو
 تو غیر ایغو کا وجود صرف ایغو ٹھہرتا ہو اور اس صورت میں کوئی شخص اس کا
 قائل نہیں رہ سکتا، لیکن اگر ان کا جواب اثبات میں ہو تو بھی کینٹ کے
 کچھ مفید نہیں پڑتا، کیونکہ یہ اعتراف کر لینے سے کہ غیر ایغو کا کوئی مستقل
 وجود نہیں بلکہ اسے صرف قوانین نفسی کی ضروریات و حاجات کے لیے بطور
 ایک مفروضہ تسلیم کیا جاتا ہو، یہ لازم آ جاتا ہو کہ غیر ایغو، ایغو ہی سے متولد
 ہو، گویا غیر ایغو کا کوئی مستقل ذاتی وجود نہیں، بلکہ خود ایغو اس کی ضرورت
 محسوس کرتا ہو اور خود ہی اس ضرورت کو پورا کر لیتا ہو، اس طرح وجود حقیقی
 صرف ایغو کا نکلتا ہو، جو بذات خود قائم ہو اور غیر ایغو کا مبنی و منشاء و
 مصدر ہو۔

شعور کا جو مفہوم عام دماغوں میں ہو، وہ یہ ہو کہ وہ کوئی ایسی شے ہو جس
 میں صرف انفعال و تاثر کی قابلیت موجود ہو، اور خارج سے اثرات قبول کرنا
 اس کا فعل ہو، خود اس میں کسی فعل کے صدور کی استعداد نہیں، فحشے اس خیال
 کی بھی تردید کرتا ہو، وہ کہتا ہو کہ شعور میں قوت فاعلی و استعداد خلاقی ہو، اگر یہ
 مانا جائے کہ شعور آئینہ کے مانند محض ایک انعکالی و انعکاسی ہستی ہو جس
 کو صورت اندرونی و داخلی کیفیات کا علم حاصل ہو سکتا ہو، تو اسے خارجی کے

وجود کی ضرورت کو محسوس کرنا، اور پھر اس ضرورت کو خود ہی پورا کرنا بھی تو ایک فعلیت ہوتی؟ اور جب یہ فعلیت ہوتی تو شعور کا خاصہ تفعا لیت نہ رہا، اگر یہ کہنے اشیاء خارجی کے وجود کی ضرورت محض حمل اعراض کی غرض سے محسوس ہوتی ہو تو گزارش یہ ہے کہ اس ضرورت کو محسوس کرنے والا کون ہو؟ انایا ایغو، اور پھر اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے عالم خارجی کے وجود کو تصنیف کرنے والا کون ہو؟ وہی انایا ایغو، پس اعراض کی ترکیب و تالیف بھی ایغو ہی کی ایک فعلیت ہوتی، اور شعور کا خاصہ انفعال نہیں، بلکہ فعل ثابت ہوا، اب جب یہ مسلم ہو چکا کہ وجود خارجی بھی ایک ایغوئی یا شعوری کیفیت کا نام ہے۔ تو ظاہر ہے کہ تمام معلومات انسانی کا خواہ داخلی ہوں یا خارجی مبدا و مصدر ایغو یا انایا ہی ٹھہرتا ہے، اور جملہ موجودات مترادف قرار پاتے ہیں شعور کے، کوئی نئے شعور کے دائرہ سے باہر نہیں رہتی، ہر شے خواہ مادیات سے متعلق ہو، خواہ روحانیات سے، شعور ہی کی تصنیف یا تخلیق ہوتی ہے، شعور یا ایغو کے سوا کسی چیز کا وجود حقیقی نہیں محض اعتباری و اضافی ہوتا ہے، حقیقی وجود صرف شعور یا ایغو کا ہی ہے، وجود مطلق ہی، اس کے سوا جو کچھ ہے سب اسی کے یہ تو اسی کے شعون، اسی کے جلوے سے ہے۔

فختہ کاشاگرد شینگ (۱۷۷۵ء تا ۱۸۴۹ء) پیدا ہوا، یہ کہتا ہے کہ استاد نے شعور کی تحلیل ہی غلط کی اور اسی باعث اس کا سارا نظام فلسفہ غلط نہیں پر مبنی رہا، فختہ نے خیال کیا تھا کہ شعور کا مواد اصلی صرف تصور ہوتا ہے، حالانکہ یہی غلط ہے، درحقیقت اس میں شعور کے ذریعہ سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ داخلی

و خارجی دونوں عالموں کے وجود کا علم مشترک ہوتا ہے، یہ کہنا کہ شعور سے ہمیں مطلق علم حاصل ہوتا ہے، ایک بے معنی دعویٰ کرنا ہے، اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اُسے محض اشیاء خارجی کا شعور ہوتا ہے، اور ان کے ساتھ خود اپنی ذات کا مطلق شعور نہیں ہوتا، تو ہم سب اس کے دعویٰ کو مہل خیال کریں گے، ایسا ہی لغو و مہل یہ دعویٰ بھی ہے کہ ہمیں شعور میں صرف اپنی ذات یا انا کا علم حاصل ہو سکتا ہے، ہر علم کے لیے ضروری ہے کہ شے معلوم کو غیر معلوم اشیاء سے ممتاز کرنے والی کوئی بات ہو، پس جب ہم اپنی ذات کا شعور کرتے ہیں تو اس کے معنی ہی یہ ہیں کہ ہم نے اسے دیگر اشیاء سے ممتاز و مخصوص کر لیا، علم کا مفہوم بھی یہ ہے کہ "علم شے" ہو، علم کسی معلوم کی طرف مضاف ہو، شعور سے مراد ہی یہ ہے کہ "کسی چیز کا" شعور ہو، اس بنا پر یہ کہنا کہ ہمیں علم تو ہوتا ہے، مگر کسی شے کا علم نہیں ہوتا، یا شعور ہوتا ہے، مگر کسی شے کا شعور نہیں ہوتا، ایک مضحکہ خیز غلطی کا ارتکاب کرنا ہے، علم و معلومیت عالم کا چولی دامن کا ساتھ ہے، دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں، اس لیے علم کا تصور وجود کے تصور پر مشتمل ہے، اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں علم حاصل ہوا تو گویا یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ فلاں شے کے وجود کا علم حاصل ہوا۔

اب ایک مقدمہ اور لائیے، جب غیر ایغو، ایغو کا جزو غیر منفک ثابت ہو چکا تو یہ خیال صحیح نہیں ہو سکتا کہ وجود حقیقی صرف ایغو کا ہے، اب یوں کہنا چاہیے کہ ایغو و غیر ایغو کی انما و غیر انما کی مدرک و مدرک کی ذات و سوی الذات کی دونوں کی حیثیت مساوی ہے، جو حیثیت ایک کے وجود کی ہے، وہی دوسرے کی بھی ہے، دونوں میں سے قائم بالذات کوئی نہیں، بلکہ دونوں غیر محدود، غیر مقید، مستی مطلق کے

نظاہر میں، جو اپنے تئیں دونوں شکلوں میں ظاہر کرتی رہتی ہے، اور وہی واجب الوجود
 ہے، جب وہ اپنا ظہور داخلی شکل میں کرتی ہے، تو ایغو اور مدرک اور ذات کمالاتی
 ہے، اور جب خارجی قالب میں نمودار ہوتی ہے تو مدرک اور غیر ایغو اور سوی الذات
 کے نام سے موسوم ہوتی ہے، گویا مادہ نام ہے، روح مرنی و ملموس کا اور روح نام ہے
 مادہ غیر مرنی و غیر ملموس کا اور دونوں ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں
 یہ صحیح ہے کہ غیر ایغو ایغو سے پیدا ہوتا ہے، مگر ایغو کی قوت سے نہیں بلکہ اس
 عالمگیر مادی قوت سے جو ہر جگہ دائر و سائر ہے جو ہمارے اندر جلوئے کے ہوئے ہے
 اور جس میں تخلیق کی قابلیت موجود ہے، لیکن خود ایغو کیا ہے، وہ اس کے عمل کے
 مترادف ہے جو مدرک کو مدرک بنادیتا ہے، مثلاً جب ہم میں سے کوئی اپنے لیے
 اپنی ذات کا استعمال کرتا ہے تو اس موقع پر وہی شے جو مدرک تھی صاف مدرک
 بن گئی، پس کہہ سکتے ہیں کہ شعور نام ہے ایغو کی مدرکیت اور خارجیت کا اب
 اگر اس تعریف کو خود واجب الوجود پر منطبق کریں تو شینگ کے حسب ذیل فقرہ
 کا مطلب سمجھ میں آجائے گا۔

جسم و مادہ کے اس قدر غیر حیاتی و غیر شاعرہ مرکبات جو ہم اپنے گرد و پیش
 دیکھتے ہیں، دراصل یاد گاریں ہیں فطرت کی ان ناکام کوششوں کی جو اس نے
 اپنے تئیں مدرک بنانے میں کیں، اجسام مردہ و بے جان کے یہ معنی ہیں کہ فطر
 نے روح کی شکل میں اپنے تئیں ظاہر کرنا چاہا، مگر ناکام رہی، فطرت کو اپنی اس
 کوشش (یعنی اپنے تئیں مدرک بنانے) میں رفتہ رفتہ کامیابی ہوتی جاتی ہے،
 تاہم نیک نباتات و حیوانات سے ہوتے ہوتے انسان یا حیوان ناطق کے درجہ پر

پہنچ کر اسے پوری کامیابی حاصل ہو جاتی ہے، اس مقام پر پہنچ کر فطرت اپنی سیرت
اصلی کی جانب رجوع کرتی ہے، اور ذات و سوی الذات ایغو و غیر ایغو کے شکار
میں اپنے تئیں ظاہر کرتی ہے۔

عقل انسانی ذات و سوی الذات کے درمیان بطور ایک مرکزی نقطے
کے ہے، موجودات کو اگر ایک دائرہ کی شکل میں فرض کیا جائے تو اس کے محیط
کے ایک سر پر ذات کا وجود ہو گا، اور ٹھیک اس کے مقابل دوسرے
سر پر سوی الذات کا اور ان دونوں کے درمیان مساوی مسافت پر جو نقطہ بہ طور
مرکز کے ہو گا وہی عقل ہے، قطب نما کی سوئی کا ہر نقطہ بجائے خود قطب نما
ہوتا ہے، یہی نسبت واجب الوجود اور انسان کے درمیان ہے، واجب الوجود
بہ منزلہ قطب نما کی سوئی کے ہے، اور افراد بہ منزلہ اس کے نقاط کے ہیں
گویا انسان اپنی جگہ پر ایک عالم صنیر ہے جو عطر و لٹخس ہے عالم کبیر کا پس جس
شخص کی رسائی عقل انسانی تک ہو جاتی ہے، اس کی رسائی گویا اصل حقیقت
تک ہو جاتی ہے، اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہے کہ واجب الوجود کی معرفت و شناخت
کا ذریعہ وحید عقل ہے، اور جس شخص نے اپنے تئیں عقل کی رہنمائی میں
دید یا وہ حقیقت شناسی کے صحیح رستہ پر ہو لیا۔

ٹیننگ کے ان نتائج فکر کو سہولت تفہیم کے لیے دفعات ذیل کی صورت
میں رکھ سکتے ہیں۔

۱۔ مبادی فلسفہ جلد اول میں ٹیننگ کے فلسفہ کی تلخیص ان الفاظ میں ملے گی۔ (باقی صفحہ ۳۱۲ پر)

(۱) فحختے کا فلسفہ جو واجب الوجود کو انایا ایغو کا مترادف قرار دیتا تھا اور
اور ایک طرف تھا۔

(۲) اناد غیر انا، ایغو و غیر ایغو لازم و ملزوم ہیں ان میں سے کسی ایک کا وجود
بلا دوسرے کے بے معنی ہے۔

(۳) یہ دونوں مظاہر ہیں ایک ہستی مطلق کے، اور وہی واجب الوجود قائم
بالذات ہے۔

(۴) اسی واجب الوجود کو اہل مذاہب اپنی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں

(بقیہ حاشیہ ۳۱۱) شینگ کا عقیدہ بھی مثل فحختے کے یہ ہے کہ غیر ایغو کا وجود ایغو ہی کی فعلیت کا
نتیجہ اس لیے کہ میں نے یہ تصور کیا کہ میں ہوں تو اس کے معنی ہی یہ ہیں کہ میں دوسرے سے ممتاز
و علاحد ایک ہستی رکھتا ہوں اگویا ایغو کا تصور غیر ایغو لازمی طور پر شمل ہے، لیکن شینگ اس پر تنا
اور اضافہ کرتا ہے کہ اس سے غیر ایغو کا وجود اگرچہ ایغو پر معنی ثابت ہوا، لیکن اس سے یہ کیونکر ثابت
ہوا کہ خود ایغو کوئی مستقل حقیقی ہستی رکھتا ہے؟ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ ایغو و غیر ایغو
دونوں اپنے وجود کے لیے ایک تیسری ہستی مطلق کے محتاج ہیں اور وہ ہستی مطلق ہے، یہ ہستی مطلق
سے خلق نہیں ہوتے، بلکہ گویا اس کے ایجابی و سلبی مظاہر ہیں جس وقت انسان اپنے ایغو سے کام
لے لیتے لگتا ہے، یعنی ہستی مطلق کا مظہر ایجابی مہبط فعلیت ہوتا ہے، تو ساتھ ہی اس کا سلبی پہلو بھی
معروض نظر میں آجاتا ہے، یعنی غیر ایغو کا تصور بھی معا پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر غیر ایغو و ایغو
دو روح، جسم و نفس یہ سب متحدہ حقیقت چیزیں ہیں۔ اور مساوی درجہ میں ہستی مطلق
کے مظاہر ہیں، ص ۳۲

جو جملہ کائنات کا صانع و خالق ہے،

(۵) اس کے ظہور کی دو شکلیں ہیں، ایک انفعالیّت و درکیت و خارجیت کی دوسری فاعلیّت و درکیت و داخلیت کی،

(۶) جب اس ذات کا ظہور حیوان عاقل یا انسان کی شکل میں ہوتا ہے تو اس میں خود شعوری پیدا ہوتی ہے،

(۷) اس بنا پر گویا عقل کی وساطت سے واجب الوجود خود اپنی معرفت تک پہنچتا ہے۔

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے تیسرا نمبر اس سلسلہ میں شلنگ کے دوست ہیکل (۱۸۳۷ء تا ۱۸۸۳ء) کا آتا ہے جس کا فلسفہ واجب الوجود اپنے دونوں پیشروؤں سے بھی بڑھ کر غامض اور پر پیچ ہے،

فحشہ کے نزدیک واجب الوجود ایغوتھا جس سے غیر ایغو پیدا ہوتا تھا، شلنگ کے نزدیک وہ ایغو غیر ایغو دونوں سے ماورا ایک ہستی تھی جس کے یہ دونوں مظاہر تھے، لیکن ایک قدم اور آگے بڑھ کر کہتا ہے کہ واجب الوجود خود وہ عمل ہے جو ایغو پر اس کے غیر ایغو بنتے ہوئے طاری ہوتا ہے، واجب الوجود حیات کا خالق نہیں، حرکت کا موجد نہیں، بلکہ خود حیات و حرکت ہی ہے، حیات و حرکت کا اس سے صدور و خلق نہیں ہوتا، بلکہ وہ نام ہی حیات و حرکت کا ہے، مادہ و روح اس کے مظاہر

۱۔ فلسفہ کی ناقص تعبیریں ہیں اسی حد تک ہیں، صوفی اسی حقیقت کو اپنے رنگ میں لاکر متنی مطلق کی زبان سے بیان کرتے ہیں۔
۲۔ شاناہر (کنت کثر الخفیاء الخ) کہ میں ایک گنج نہاں تھا میں نے جاہل میری معرفت کی جگہ پس میں نے خلق کی ایجاد کی۔

نہیں، بلکہ وہ خود باری باری کبھی ایک نام سے ظاہر ہوتا ہے، اور کبھی دوسرے سے ہر اضافت میں سب سے زیادہ پختہ شے اس کے مفردات اور اجزاء کی ترکیبی نہیں ہوتے بلکہ خود وہ اضافت ہوتی ہے، اسی طرح مدرک و مدرک کی اضافت و باہمی نسبت میں پائدار شے نہ مدرک ہو نہ مدرک، بلکہ خود وہ اضافت یا نسبت ہے۔

واجب الوجود کوئی ذات معین یا ہستی مشخص نہیں بلکہ اس تغیر اس عمل اور تقائی کا نام ہے، جو ان تفریقات و امتیازات کے درمیان علی سبیل البدلیت جاری رہا کرتا ہے، اور جس کا کوئی علاحدہ مستقل وجود نہیں، بلکہ جو واجب الوجود کی خود ارتقائی کی درمیانی کڑیاں ہیں، لیکن اس دعویٰ کو تسلیم کر لینے سے لازم آتا ہے، کہ خود واجب الوجود کے اندر ایک ارتقاء و تغیر کا سلسلہ جاری ہے، اور یہ ارتقاء نام ہے ایک حالت سے اس کی مخالف حالت کی طرف انتقال کا، پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ واجب الوجود کے عناصر ترکیبی باہم مخالف و متناقض ہیں، جس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے، ہیکل، اس منزل پر پہنچ کر کہتا ہے، کہ اجتماع نقیضین ہی کو ہم نے محال مطلق کہوں فرض کر لیا ہے، اجتماع نقیضین نہ صرف ممکن ہے، بلکہ متناقض چیزیں تو ہمیشہ مترادف ہوتی ہیں، مثلاً وجود کہ اگر ہم کسی مخصوص متعین وجود کو نہ لیں بلکہ وجود محض، وجود مجرد، وجود مطلق کو لیں تو اس کے اور عدم محض کے مفہوم میں فرق ہی کیا رہے گا؟ یا پھر ایک مادی مثال نور کی ہے، فرض کیا کہ کوئی نور ایسا ہے جو زمان و مکان، کیفیت و کمیت کے تمام قیود سے میرا ہے، تو اس میں اور ظلمت میں کیا فرق باقی رہ جائے گا؟ ایسی روشنی جو نہ یہاں ہے، نہ وہاں، نہ تیز ہے، نہ مدہم، نہ یہ رنگ رکھتی ہے، نہ وہ، کیا کسی بشری

آنکھ کو دیکھنے میں کچھ بھی مدد دے سکتی ہو، اگر نہیں تو بس ایسی روشنی اور تاریکی بالکل متحد المفہوم ٹھہریں، پس ایغود غیر ایغود، وجود و عدم اپنی حقیقت کے لحاظ سے بالکل متحد بلکہ مترادف ہیں، لیکن وجود کا وجود بدیہی ہو جس سے انکار کرنا خود بدہمت سے انکار کرنا خود بدہمت سے انکار کرنا ہو، اس لیے عدم کا وجود بھی ثابت ہو۔ اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ہم اپنی روزانہ زندگی میں موجود معدوم کے درمیان کیا شے فارق و مابہ الامتیاز قرار دیتے ہیں، یہ صرف وہ صفات، قیود و شرائط ہیں جن کے ساتھ ہم کسی وجود کو معین و مخصوص کر دیتے ہیں، چنانچہ مثال بالائیس۔ اگر ہم نور مجرد پر چند قیود یا صفات کا اضافہ کر دیں مثلاً یہ کہ وہ روشنی فلاں مقام پر ہو، فلاں درجہ تک تیز ہو، فلاں رنگ رکھتی ہو، تو فوراً نور کا تصور ظلمت کے تصور سے ممتاز ہو جائے گا، اس سے ظاہر ہو کہ مجرد ایغود اور غیر ایغود دونوں بے معنی و بے حقیقت ہیں، تاوقتیکہ ان کے ساتھ کچھ قیود، صفات یا شرائط نہ پیدا کیے جاویں، گویا وہ شے جو بے حقیقت کو با حقیقت، بے معنی کو با معنی بنا دیتی ہو، وہ صرف وہ تعلق یا نسبت ہو جو ایغود و غیر ایغود کے درمیان پائی جاتی ہو اور وہ حقیقی شے جب اپنے تئیں معرض ظہور میں لانے لگتی ہو، تو یہ دونوں چیزیں اس کے لیے آلات و وسائل کا کام دیتی ہیں، یہ تعلق یا نسبت جو اصل حقیقت ہو محیط کل ہو، یعنی تمام کائنات اس کی جلوہ گاہ مظاہر ہو، اور یہی فلسفہ کی اصطلاح میں واجب الوجود ہے۔

کینٹ کے لہجہ سے معلوم ہوتا تھا کہ اشیا کے عالم کے دو پہلو ہیں، ایک یہ کہ وہ اپنی ماہیت و حقیقت کے لحاظ سے کیا ہیں، دوسرے یہ کہ وہ ہمارے

جو اس پر کیا اثر ڈالتی ہیں، یا ہمیں کیونکر محسوس ہوتی ہیں، اور ہمیں علم جو کچھ بھی ہوتا ہے، وہ ان کی اسی آخر الذکر حیثیت سے ہوتا ہے، ورنہ ماہیت اشیاء ذہن بشری کے لیے بالکل مجہول ہے، ہیکل کو وجود کی اس اثینیت سے قطعاً انکار ہے وہ کہتا ہے، کہ مظاہر اشیاء محض مظاہر نہیں ہوتے بلکہ ان کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اور اسی طرح تصورات اشیاء محض تصورات نہیں ہوتے بلکہ حقائق اشیاء ہوتے ہیں، کینٹ جس چیز کو کائنات کی محسوسیت و معلومیت قرار دیتا ہے وہی ان کی اصلی حقیقت و ماہیت ہے، خلاصہ یہ کہ ہیکل کے فلسفہ میں (۱) عدم و وجود متحد بلکہ مترادف ہیں، (۲) اجتماع نقیضین محال ہونا کیسا یہ منزلہ اساس کار کے ہے، (۳) مدرک و مدرک ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں اور متحد الماہیت ہیں، (۴) کائنات میں کوئی شے نہ معدوم محض ہے نہ موجود محض، بلکہ ہر شے ایک طرف سے دوسری طرف کو جاری ہے، ہر چیز نفی و اثبات، عدم و وجود کی ایک درمیانی صورت یا کیفیت تکون میں ہے، (۵) اس عالم اضافیات میں حقیقت اصلی وجود واجب الوجود و قائم بالذات ہے وہ اضافت یا نسبت ہے، نہ کہ مضاف و مضاف الیہ۔ ایک واضح مادی مثال کے ذریعہ سے نختہ شینگ اور ہیکل کے نظریات میں فرق سمجھنا مقصود ہو تو یوں سمجھ سکتے ہیں کہ مثلاً یہ کاغذ کا ورق ہمارے سامنے موجود ہے، جسے ہم دیکھ رہے ہیں، عام خیال یہ ہوگا کہ ہمارا یہ عمل تین عناصر سے مرکب ہے، ایک ورق، دو سکرورق کا تصور، تیسرے ہمارا ذہن جو اس تصور کو پیدا کرتا ہے، نختہ کہتا ہے یہ تحلیل صحیح نہیں، ورق اور اس کا تصور دو علاحدہ چیزیں نہیں، ایک ہی شے ہیں، اور یہ صاف ہمارے شعور یا ذہن کی پیدا کردہ ہے، تو

گویا وجود اصلی صرف ہمارے شعور کا ہوا، شینگ کہتا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے جو
اصلی نہ تھا ورق کا ہے، اور نہ محض شعور کا بلکہ یہ مدرک و مدرک دونوں کسی
ماوراء ہستی کے مظاہر ہیں، اور اسی کا وجود اصلی و حقیقی ہے، ہیکل کہتا ہے کہ
دونوں کو غلط فہمی ہوئی، ورق و شعور کے درمیان جو نسبت و اضافت ہے
وہی اصل حقیقت ہے ورنہ وجود اصلی نہ ورق کا ہے اور نہ شعور کا۔

یہ ہے ایک نہایت ہی مختصر اور لازمی طور پر ناقص و ناتمام خاکہ اس فلسفہ
واجب الوجود یا وجود مطلق کا جسے شاہیر حکماء نے، بڑے آب و تاب،
دھوم و دھام کے ساتھ پیش کیا، اور یونیورسٹیوں کے صدارت پر و فیسر آج تک
انھیں نظریات پر سر دھن رہے ہیں، عامۃ الناس کو یہ جگر کا دیان اور کچھ تریا
ایک لفظی گورکھ دھندے سے زیادہ نہ معلوم ہوں، تو اس کا ذمہ دار ان نامی
گرامی فلاسفہ کو نہیں بلکہ خود اس مضمون کے راجم کی کوتاہ فکری اور ثولیدہ
بیانی کو قرار دینا چاہیے۔

باب (۱۲)

حکمائے ہند کا فلسفہ جذبات

جذبات و مسائل نفس کی یہاں تک جو کچھ تو ضیح و تشریح کی گئی وہ نفسین
فرنگ کی ترجمانی تھی لیکن علوم و فنون کسی خاص قوم کی میراث نہیں، قدیم حکمائے
ہند کے ہاں بھی جذبات کا پورا فلسفہ موجود تھا، جو عجب نہیں کہ بعض حیثیات
سے مغربی فلسفہ جذبات سے صحیح تر و کامل تر ہو، سطور ذیل میں اس کا ایک
نہایت سرسری خاکہ درج کیا جاتا ہے، تفصیل کے لیے خود ایک ضخیم مستقل
کتاب کی ضرورت ہوگی۔

موجودات عالم کی تقسیم حکمائے ہند نے دو عنوانات میں کی ہے، ذات
و سوی الذات، سوی الذات کے تحت میں چرند و پرند، شجر و حجر، آسمان و زمین
آفتاب و ماہتاب، غرض جملہ کائنات خارجی داخل ہے، ذات سے مراد نفس
ہے، ذات کے عرض لازم دو ہیں، لذت و الم، ذات کے لیے کوئی ایسی حالت ممکن

نہیں کہ وہ لذت دالم دونوں سے بالکل آزاد ہو، لذت دالم کے دوسرے نام ہلکی صورت میں رغبت و نفرت ہیں، جب نفس کسی شے کی جانب کھینچتا ہو یا اس سے قرب و وصل چاہتا ہو، اسے رغبت یا میل کہتے ہیں، اور جب کسی شے کی طرف سے بھاگتا ہو، یا اس سے بعد و فصل چاہتا ہو، اسے نفرت و گریز سے موسوم کرتے ہیں، حکماء مغرب کے نزدیک نفس کے عناصر ثلاثہ، وقوف، احساس و ارادہ ہیں حکماء ہند نفس کی تحلیل عناصر ذیل میں کرتے ہیں، وقوف، خواہش، سعی (اچھا و سچا کر یا) مغربی فلسفہ میں ارادے کے ڈانڈے، خواہش سے ملے ہوتے ہیں، بلکہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں، بخلاف اس کے ہندی فلسفہ میں خواہش کا ارادہ سے بالکل علاحدہ ایک مستقل عنوان قرار دیا گیا ہو، اور ارادے کے بجائے قسیرا عنصر سعی کو قرار دیا گیا ہو جس کے مفہوم کے تحت میں عمل بھی داخل ہو، جذبات کا ماخذ و مصدر خواہش ہو، مغربی و ہندی نظامات فلسفہ کا فرق جدول ذیل سے ظاہر ہوگا۔

فلسفہ ہند میں

نفس

سعی
خواہش
وقوف

فلسفہ مغرب میں

نفس

وقوف
احساس
ارادہ

علم ادراک وغیرہ (داخلہ جذبات) (مترادف خواہش) (علم ادراک وغیرہ) (داخلہ جذبات) (مترادف سعی)

لذت دالم، صحیح معنی میں ذات کی کیفیات نہیں، ذات کی کیفیات سہ گانہ

وہی وقوف، خواہش و سعی ہیں، لذت دالم گویا ان کیفیات ذات کا پیمانہ ہیں، یعنی یہ ان کی کیت و مقدار بتاتے ہیں، اس بنا پر ذات کی کوئی کیفیت، کوئی

فعلیت، ایسی نہیں جو لذت و الم کی آمیزش سے پاک ہو، نفس جن حالات کے درمیان ہوتا ہے، یا انھیں قائم رکھنے کی خواہش کرتا ہے، یا ان سے نکلنا چاہتا ہے اور ان خواہشوں کی جس حد تک پوری ہونے کی توقع ہوتی ہے، اسی مناسبت سے نفس میں انبساط و انقباض، خوشگواہی، ناگواہی، مسرت و اندر دگی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں، اور اس طرح جذبات کی بنیادیں لذت و الم کی گہرائیوں میں قائم ہوتی ہیں۔

خواہش جس وقت تک سادہ و بسیط صورت میں ہے، خواہش ہی، جب ترکیب و تالیف کے ساتھ نمود یافتہ حالت میں ہوتی ہے، تو اسے جذبہ سے موسوم کرتے ہیں، ابتدائی و بسیط حالت میں خواہش کے دو مظاہر ہوتے ہیں، ایک یہ کہ جو شے نفس میں لطف و انبساط پیدا کر رہی ہے، اس سے قرب و اتصال ہو، دوسرے یہ کہ جو شے الم و انقباض پیدا کر رہی ہے، اس سے بعد و جدائی، ان دونوں خواہشوں کو علی الترتیب جذب و دفع، کشش و گریز، رغبت و نفرت بھی کہتے ہیں، خواہش و وصل و اتصال اسی وقت ہوتی ہے، جب مکان و وصل و اتصال بھی ہو، گویا ذات جب خواہش و وصل و اتصال کرتی ہے، تو اس کے شعور خفی میں یہ احساس موجود ہوتا ہے کہ دیگر ذوات، دیگر نفوس کے ساتھ اسکا وصل و اتصال ممکن بھی ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ نفس کو دیگر نفوس کے ساتھ اتحاد نوعی کا احساس رہتا ہے، یعنی یہ کہ وہ نوعی حیثیت سے کوئی علاحدہ وجود نہیں رکھتا، بلکہ اپنی اصل و سرشت کے لحاظ سے تمام موجودات کے ساتھ متحد ہے، گویا ہر ذرت کل کا ایک جزو ہے، ہر مستی بحر مستی مطلق کی ایک موج ہے، اسی

طرح نفس میں دوسری خواہش، مگر نیروا انفعال کی جو دو بعیت ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر مہستی اپنی "خودی" کا احساس رکھتی ہو اور ہر ذات اپنے تئیں دیگر موجودات سے ممتاز و مختلف پاتی ہو، نفس بشری کے یہ دونوں مظاہر تو ہیں ان حقایق کے جنہیں اہل تصوف اپنی اصطلاح میں "وحدت" و "کثرت" سے تعبیر کرتے ہیں۔

بچہ جب پیدا ہوتا ہو، تو اس میں تغذیہ کی ایک غیر متعین طلب و خواہش خود بخود پیدا ہو جاتی ہو، وہ روتا چلاتا ہو، ماں دودھ پلاتی ہو، اس سے بچہ کو تسکین حاصل ہوتی ہو، اب رفتہ رفتہ اسے دودھ کے ساتھ ایک مخصوص متعین رغبت پیدا ہونے لگتی ہو، اور اب وہ گریہ و بکا کرتا ہو، تو اس توقع میں کہ پھر دودھ پینے کی سہولت حاصل ہوگی، اس مثال سے معلوم ہوا کہ ہر جذبہ رغبت اپنی نمونہ صورت میں عناصر ذیل پر مشتمل ہوتا ہو۔

(۱) کوئی گزشتہ انبساط آفریں واقعہ

(۲) اس واقعہ کی یاد۔

(۳) اس انبساط کی اندر نو توقع،

(۴) اس کی تجدید کی خواہش و تمنا۔

اسی طرح جذبات نفرت کی تحلیل کرنا چاہیں تو انہیں عناصر اربعہ کو ترمیم کر کے یوں رکھ سکتے ہیں۔

(۱) کوئی گزشتہ انقباض آفریں واقعہ

(۲) اس واقعہ کی یاد۔

(۳) اس انقباض کے از سر نو طاری ہونے کا اندیشہ۔

(۴) اس کی عدم تجدید کی خواہش و تمنّا۔

جذبہ رغبت کی صورت صرف اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب ایک ذات کو دوسری ذات کے ساتھ قرب و وصل و اتصال کی خواہش ہوتی ہو، گویا دونوں ذاتیں اپنی اپنی جگہ پر قائم رہیں، مگر ایک دوسرے سے متصل ہو جائیں لیکن اگر خواہش اس کے بجائے یہ ہو کہ ایک ذات جسمانی دماغی حیثیت سے حتم و تحلیل ہو کر دوسری ذات میں شامل، اور اس کے ساتھ متحد ہو کر ایک ہو جائے، تو اس صورت میں اس پر جذبہ کا اطلاق نہ ہوگا، بالکل اسی طرح اشتہا یا شہوت سے موسوم کریں گے، غذا کی جانب انسان کو جو رغبت ملتی ہے، وہ محض نفسی حیثیت سے قرب و اتصال کی نہیں ہوتی، بلکہ غذا کو وہ اپنے جسم میں داخل کر کے اسے جزو بدن بنالینا چاہتا ہے۔۔۔ یہی سبب ہے کہ غذا کی خواہش کو "جذبہ" سے تعبیر نہیں کرتے، بلکہ اشتہا یا طلب کہتے ہیں، جذبہ ہمیشہ ایک نفس میں دوسرے نفس سے متعلق، ایک ذات میں دوسری ذات سے متعلق پیدا ہوتا ہے، اب اگر جذبہ کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں، کہ وہ ایک خواہش ہے جس کے ساتھ وہ تعلق بھی شامل رہتا ہے جو ایک نفس کو دوسرے ہوتا ہے۔

جذبہ کی جب یہ اہمیت دریافت ہو گئی کہ وہ نفوس کے درمیان خود کش آمیز ربط و تعلق کا نام ہے، تو اس کے مختلف انواع و اقسام بھی آسانی سے سمجھ میں آ سکتے ہیں، جذبہ رغبت یا التفات و افراد کے درمیان حسب علی طریقوں

سے پیدا ہو سکتا ہے۔

(۱) یا یہ کہ ہر دو افراد میں مساوات کا احساس ہو، اس حالت کے نام سے بہ اختلاف مدارج طرفین کی دوستی، اخوت، یگانگت، الفت و معاشقت ہیں۔

(۲) یا یہ کہ طالب ذات مطلوب کو اپنے سے بڑا اور افضل و بہتر سمجھے، اس صورت میں اس کے دل میں تعظیم، احترام، عزت، عقیدت، ارادت کے جذبات پیدا ہوں گے۔

(۳) یا یہ کہ طالب ذات مطلوب کو اپنے سے چھوٹا اور کمتر خیال کرے، ایسے موقع پر اس کے دل میں رحم، کرم، موت، تسفیت، رافت کے جذبات وجود میں آئیں گے۔

طیس
نفوس کا یہ یا بھی ربط بالکل جذب مقناطیسی کے مماثل ہے، تنگ تنگ
کے دو ٹکڑے جب قریب قریب رکھے جائیں گے، تو یاد دونوں ایک دوسرے
کی جانب بڑھ کر درمیان میں مل جائیں گے، یا ایک اپنی جگہ پر قائم رہے گا،
اور دوسرا ٹکڑا حرکت کر کے اس سے مل جائے گا، اسی طرح جب دو نفوس
کے درمیان جذبہ رغبت پیدا ہوتا ہے، تو یاد دونوں ایک دوسرے کی جانب
یکساں قوت کے ساتھ کشش کرتے ہیں، اور اسی کو حالت مساوات کہتے
ہیں، یا ایک نفس از خود دوسرے کی جانب کھینچتا چلا جاتا ہے، ایسے موقع پر
مطلب یا کھینچنے والے کو کامل و قوی تر اور طالب یا کھینچ جانے والے کو
ناقص و ضعیف تر قرار دیا جائے گا۔

کوئی نفس ہر حیثیت سے کامل و مکمل نہیں ہوتا، ہر نفس بعض خصوصیات میں کامل ہوتا ہے اور بعض میں ناقص، ان نقصانات کا تکملہ وہ دوسرے نفس کے ساتھ جو انہیں خصوصیات میں کامل ہوا اتصال و اتحاد سے کرنا چاہتا ہے اور جب کوئی ایسا نفس اس کے سامنے آجاتا ہے، تو بے اختیار اس کے ساتھ کشش پیدا ہو جاتی ہے، اب اگر دونوں نفوس اپنے اندر مساوی درجہ کے کمالات نقصان رکھتے ہیں، تو دونوں میں یا ہم الفت و محبت پیدا ہو جاتی ہے، اگر ایک میں نقصان کا تناسب کمالات سے زیادہ ہے، تو وہ اس نفس کی جانب جو ان کمالات میں ممتاز ہے، استفادہ و تحصیل کمالات کے لیے کھینچے گا، اسی طرح اگر ایک میں کمالات کا پلہ بہ مقابلہ نقصانات کے وزنی ہے، تو وہ اس نفس کی جانب جو ان کمالات میں ہلکا ہو افادہ و عطا کمالات کے لیے سبقت کرے گا اور اس طرح جذبہ رغبت ضعیف و ناقص نفوس میں تحصیل کمالات کا سب سے بڑا ذریعہ قرار پا جاتا ہے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ناقص کا کامل کی جانب تحصیل کمالات کے لیے رغبت کرنا تو مقتضائے عقل و قیاس ہے لیکن کامل کو ناقص کی جانب رغبت کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ اور اس کو آخر اس میں کیا نفع ہو سکتا ہے؟ اس کے متعلق دو باتیں پیش نظر رکھنا چاہیے، ایک یہ کہ لطف و لذت محض یک طرفہ بھی ہو سکتی ہیں، ایک شخص جس پر جان دیتا ہے، وہ اس کے نام سے بیزار ہوتا ہے، اور پھر ہندی الہیات میں سلم ہو چکا ہے کہ ہر نفس کو اپنی زندگی میں کام ممکن تجربات سے ہو کر کرنا ہوتا ہے، اس لیے یہ لازمی ہے، کہ ہر زمانہ میں کچھ نفوس ایسے ضرور ہوں، جن کو بذل، عطا و ایثار میں وہی لطف آتا ہو جو دوسروں کو

تمتع، حصول، و اختیار میں آتا ہے، جنہیں اعانت و امداد میں وہی لذت حاصل ہوتی ہو، جو دنیا کو استعانت و استمداد میں ملتی ہو، جو بخشے دینے اور بانٹنے پر ایسے ہی حربے ہوں، جیسے دوسرے سوال کرنے، لینے اور حاصل کرنے پر ہوتے ہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ ماں کو دودھ پلانے میں اس سے ایک ذرہ بھی کم لطف آتا ہے جتنا بچہ کو دودھ پینے میں آتا ہو؟ سوال ہو سکتا ہے کہ اس صورت میں ماں نقص نکھری اور بچہ کامل ہوا، کہ ماں کو اپنی ممتا سے مجبور ہو کر بچہ کی طرف رجوع کرنا پڑنا ہی یا پھر اسی طرح ہرزہ بکھی و فیاض ناقص قرار پایا، کہ اپنے جذبہ سخاوت و فیاضی کی تسکین کے لیے اسے اہل حاجت کو تلاش کرنا پڑتا ہو، یہ خیال صحیح ہے، واقعہ یہی ہے کہ اس حیثیت سے ماں بہ مقابلہ بچہ کے اور دشمنی بہ مقابلہ حاجت مند کے ناقص ہے۔ ہستی مطلق نے نظام فطرت کی بنیاد ہی اس مساوات و جمہوریت پر رکھی ہے، کہ قوی سے قوی نفوس بھی کسی نہ کسی حیثیت سے ضعیف و ناقص نفوس کے محتاج ہوں، البتہ محاورہ عام میں جو شخص مادی حیثیت سے زیادہ محتاج ہوتا ہے، اسی کو ضعیف و ناقص کہنے لگتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جملہ نفوس کے لیے یزدانی و شیطانی میں سے کوئی ایک ہونا لازمی ہے، ہر نفس یا نیک ہوگا یا بد، طیب ہوگا یا خبیث، جن نفوس میں یزدانیت یا روحانیت زائد ہوتی ہے، وہ گویا طبعا خلق و جبلت و دوسروں کی خدمت پر اپنے تئیں مجبور و مضطر پاتے ہیں، اور ان کے اجسام مادی پر جو کچھ بھی مشقت پڑتی ہو، بدل و عطا، اختیار و خدمت گزاری میں ان کے اجسام لطیفہ کو برابر انشراح ہی ہوتا رہتا ہے، ان نفوس کی مثال مہاجن کی سی ہے، جو برابر قرض

دیتا رہتا ہے، قرض دینے سے بظاہر اس کا سرمایہ گھٹتا ہے، لیکن حقیقتہً سود کے
 چرہ مٹنے اور ساکھ کے بڑھتے رہنے سے وہ نفع ہی نفع میں رہتا ہے، ٹھیک کسی
 طرح انسان عمل خیر کرتے ہوئے یا تو سود (اجر) کی توقع رکھتا ہے یا اپنے کسی
 پچھلے قرض کو بے باق (گناہ کا کفارہ) کرتا ہے، یہی سبب ہے کہ ہر عمل خیر کے
 وقت نفس کے اندر صلہ یا ثواب کی خواہش برابر موجود رہتی ہے، اکثر صورتوں
 میں ظاہر و علانیہ اور بعض صورتوں میں خفی اور زیر حجاب، حتیٰ کہ جب انسان
 کوئی عمل خیر اپنے نزدیک بالکل ہی بے غرضانہ کرتا ہوتا ہے، اس وقت بھی
 اس کے شعور خفی میں اس قسم کا احساس مخفی ضرور موجود رہتا ہے، بڑے بڑے
 اولیاء و اصفیاء تک اپنے مریدوں سے اطاعت و عقیدت کی توقع رکھتے ہیں
 عالم ماسوت میں ضابطہ عمل ہی یہ رکھا گیا ہے، کہ یہاں ذرہ ذرہ کی جنبش
 قانون وادستہ ہی کی ماتحتی میں ہوتی ہے، جو نفوس بشریت کے سبکے زیادہ
 ترقی یافتہ مرتبہ پر ہیں، وہ بھی کسی نہ کسی حیثیت سے پست ترین نفوس
 کے ساتھ یا بھی تاثر و تاثر فعل و انفعالات کی زنجیروں سے وابستہ ہیں
 اور یہ نظام عمل اس حقیقت کا منظر ہے، کہ جملہ کائنات ایک ہی آفتاب کا
 پر نور ہے۔

رغبت یا التفات کی اصل سے جو فردعی جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ ان
 میں سے بعض کا ذکر اوپر آچکا ہے، بعض کو اب لیتے ہیں۔ جب نفس میں دوسروں
 کی جانب رغبت و کشش اس غرض سے ہوتی ہے، کہ ان کی اعانت کی جائے
 تو اس کی فاعلی کیفیت کو فاعلی اور انفعالی کیفیت کو فراخ دلی سے موسوم

کرتے ہیں جب جذبہ رغبت و میلان کی غایت یہ ہوتی ہے، کہ دوسروں کی خدمت کی جگہ، یا ان کے احسانات کا معاوضہ کیا جائے، تو فاعلی حیثیت منت پذیر احسان مندی اور انفعالی حیثیت سے انکار و تواضع کے جذبات وجود میں آتے ہیں۔ جذبہ رغبت و میلان سے جو جذبات مرکب اور جس طرح پیدا ہوتے ہیں ان کا نمونہ گزرجکا، بالکل اسی طرح جذبہ نفرت و گریز کی تحلیل و ترکیب بھی ہوتی ہے، جذبہ نفرت یا گریز کسی کی جانب سے نفس میں مندرجہ صورتوں ہی سے پیدا ہو سکتا ہے:-

(۱) نفس میں اس مخصوص شے کی مسادات کا احساس ہو، ایسے موقع پر "غیظ و غضب" یا "اشتعال" پیدا ہوگا۔

(۲) نفس میں اس شے کی برتری اور قوت کا احساس ہو اس سے "خوف" ہراس" یا "دہشت" کی ترکیب ہوگی۔

(۳) نفس افسانے اپنے سے پست یا فروتر سمجھے، ایسی حالت میں "فرد و تکبر" یا "تحقیر" کے جذبات پیدا ہوں گے۔

مسادات، پستی و برتری کی جو تشریک، جذبہ رغبت کے سلسلہ میں آجلی ہو وہی یہاں بھی منطبق ہوتی ہے، یعنی جس میں مقدرت زیادہ ہوتی ہے، اور جو بہت کم دوسروں سے حاصل کر سکتا ہے، وہ افضل و برتر سمجھا جاتا ہے، اور جو کمزور ہوتا ہے یا جس سے بزور و بھیر کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے، وہ پست و فرد تر کہلاتا ہے۔

نفس انسانی کے جذبات اساسی کل ہی چھ ہیں، یعنی محبت (یا دوستی)، تعظیم (یا عزت)، شفقت (یا رحمت)، اور غضب، خوف و تکبر پہلے تینوں جذبات کی بنیاد

رغبت و کشش پر ہی اور اس خراہ ذکر ہر سہ جذبات کی نفرت و گریز پر، باقی اور جذبات
 تبعی جو غیر محدود و بے شمار ہیں، وہ سب انہیں جذبات اساسی کے مرکبات
 مولفات ہوتے ہیں، اگرچہ بعض صورتوں میں رغبت و نفرت کے عناصر
 کی آمیزش اس قدر پیچیدگی کے ساتھ ہوتی ہے کہ ان کی تحلیل آسان نہیں
 جاتی، جن کیفیات نفسی میں خواہش کی خفیت سی بھی آمیزش ہوتی ہے، وہ
 حکمائے ہند کے نزدیک جذبات کے تحت میں داخل ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے
 کہ بیسیوں اعمال نفسی جنہیں حکمائے مغرب و قرون کے تحت میں رکھتے ہیں
 ہندی فلسفہ میں انہیں جذبات کے زیر عنوان جگہ ملتی ہے۔

حکمائے مغرب کی تحقیقات متعلق بہ جذبات صرف انسان اور ایک حد
 تک بعض اعلیٰ حیوانات تک محدود ہی ہیں، لیکن حکمائے ہند کہتے ہیں کہ شعور تمام
 موجودات کائنات میں بہ اختلاف مدارج جاری و ساری ہے اور
 اس لیے جذبات بھی جس طرح انسان میں پائے جاتے ہیں، اسی
 طرح حیوانات بنات و جمادات سب میں کسی نہ کسی درجہ میں
 موجود ہوتے ہیں، ویدانت کی تعلیم یہ ہے کہ ایک روح برتریسی ہی
 جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں یکساں حلول کئے ہوئے ہے، فرق صرف
 یہ ہے کہ کہیں اس کا قالب بالکل سادہ مفرد و بسیط صورت میں ہوتا ہے،
 اور کہیں زیادہ شاندار، پیچیدہ و مرکب صورت میں "عقل" و "ادراک"
 جس سے ساری دوسری چیزوں کو جاننا اور پہچانا، ناپا اور تولانا جاتا ہے، وہ
 بالکل بے شعور و بے حس ہیں، صرف وہ روح سرمدی جو تمام عالم میں

سرایت اور حیات قائم کئے ہوئے ہے، وہی عقل اور ادراک کو بھلی اس قدر
 شاعرہ و صاحبِ حس بنائے ہوئے ہے، اور اسی معنی میں حضرت
 اکبر کا یہ شعر ہے :-

ایک صورتِ سرمدی ہو جس کا اتنا جوش ہو
 وہ نہ ہر ذرہ ازل سے تا ابد خاموش ہو



باب (۱۳)

مذہب: ارتقائی نقطہ نظر سے

مذہب کے بڑھ کر یا مال موضوع اور کون ہوگا؟ دنیا کے مختلف حصوں اور مختلف زمانوں میں آج تک جتنا مذہب پر لکھا جا چکا ہے شاید ہی کسی دوسرے سنجیدہ موضوع پر لکھا گیا ہو، لیکن یہ سارا زور تلم اب تک مذہب کی حمایت مخالفت ہی پر صرف ہوتا رہا ہے، اس کی حیثیت افادی پر اب تک کسی نے گویا کچھ لکھا ہی نہیں، تنہا کس کا سارا زور ہر زمانہ اور ہر دور میں انہیں دعوتوں کے ثبوت میں صرف ہوتا رہا ہے کہ عقل و نقل میں کوئی پیر نہیں، احکام مذہب عین فطرت بشری کے مطابق ہیں، تعلیم دین، فلسفہ اور سائنس کے معیار پر پوری اترتی ہیں وغیرہ اور محدود کی طرف سے جب تردید و انکار کا سیلاب اٹھا ہے، تو بس انہیں چٹانوں سے ٹکراتا رہا ہے، ادھر کسی کی نظر نہ گئی کہ حق و صداقت سے قطع نظر، ارتقا کی میزان میں مذہب کا کیا وزن ہے؟ مذہب اچھا ہو یا برا، بہر حال دنیا کی رفتار ارتقاء کا اس پر کیا اثر پڑا؟

برطانیہ میں، انیسویں صدی میں، ایک مشہور فلسفی، منطقی، قید مذہب کے آزاد جان
اسٹوارٹ مل ہوا، ان کے مجموعہ مضامین متعلق یہ مذہب ہیں بے شبہ ایک مبسوط
مضمون کا عنوان مذہب کی حیثیت افادی بھی ہو، لیکن مل نے جو تحقیقات قائم کئے
ہیں، وہ صرف یہ دو ہیں: (۱) آیا مذہب سوسائٹی (یعنی اجتماعی زندگی) کے حق میں
مفید ہوا ہے؟ (۲) آیا مذہب نے افراد کی زندگی پر کوئی مفید اثر ڈالا ہے؟ پہلے سوال کے جواب
میں وہ کہتا ہے کہ اس وقت تک ہماری ترقی تہذیب میں ضرور مذہب کو دخل عظیم رہا ہے
لیکن یہ فائدہ کچھ مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ جس شے کو بھی وہ تائید میں حاصل ہو جائے
جو اس وقت تک مذہب کو نصیب ہے ہی ہیں (مثلاً ابتدائی تعلیم و تربیت، سوسائٹی کا
ہاؤ وغیرہ) وہی مذہب کی طرح قوت و اثر کے ساتھ عمل کرنے لگے گی، دوسرے سوال
کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ افراد کی تسکین قلب کے حق میں مذہب کا وجود بے شک مسلم ہے
لیکن اس غرض کے لیے مذہب کا یہی مصطلح، یعنی ایک مافوق العادۃ شکل میں ہونا اور
عالم غیب سے تعلق رکھنا ضروری نہیں، بلکہ یہ مقصد جس طرح ایک لہامی مذہب سے پورا ہو
سکتا ہے، اسی طرح ایک طبعی مذہب سے بھی۔

مل کے زمانہ تک مسئلہ ارتقاء مغربی فلسفیوں کے لیے نامعلوم تھا، بعد کو وہاں ہر
اسی میزان میں تلنے اور اسی پیمانہ سے نپٹنے لگی، اور ہر موضوع پر ارتقاء ہی کے معیار سے
گفتگو ہونے لگی کوئی وجہ نہیں کہ عقلیہ، مذہب کو اس دائرہ سے خارج رکھیں
آج کی صحبت میں مذہب پر ایک مختصر نظر اسی ارتقائی بینک سے کرنا ہے، اور یہ دیکھنا
ہے کہ حیات انسانی کے ارتقاء میں مذہب کا دخل کیا اور کس حد تک رہا ہے؟
لیکن خود حیات انسانی سائنٹفک نقطہ نظر سے کیا ہے؟ بیا لوجی (حیاتیات)

کی تحقیق میں یہ کن کن افعال و حرکات کے مجموعہ سے عبارت ہے؟ اور پھر ان میں
 لحاظ اہمیت مقدم کون ہے، اور موخر کون؟ ماہرین فن کے بیانات سے قطع نظر اگر کے
 اگر ذاتی مشاہدہ و تجربہ سے کام لیا جائے تو جب بھی سوالات کے جوابات بہ سسانی مل
 سکتے ہیں، حیات انسانی جن اعمال سے مرکب ہے، وہ تین قسموں سے زائد نہیں اور
 ان عنواناتِ ثلاثہ کے تحت میں رکھے جاسکتے ہیں:-

(۱) اولاً وہ افعال جو افراد کی حیاتِ شخصی کے لیے لازمی ہیں، یا اس میں معین
 ہوتے ہیں مثلاً کھانا پینا، سونا، بقدر ضرورت وجہ معیشت رکھنا، وغیرہ
 (۲) ثانیاً وہ افعال جن سے نوع یا نسل کی بقا مقصود ہوتی ہے، مثلاً شادی
 بیاہ کرنا، اولاد کی پرورش و پرداخت وغیرہ۔

(۳) ثالثاً وہ افعال و احوال جن سے (سوسائٹی) ہیئتِ اجتماعیہ کا قیام
 ثبات وابستہ ہے، مثلاً دوستی، ہمدردی، فیاضی، ایثار وغیرہ۔
 انسانی زندگی کے اعمال کی تحلیل کی جائے، تو ہر فعلیت، ہر کیفیت، چھوٹی یا
 بڑی، خفی یا جلی، روشن یا مستور، انھیں عنوانِ ثلاثہ میں سے کسی نہ کسی کے ماتحت
 متعلق نظر آئیں گی، مشاہدہ کا ایک قدم اگر ادرے گئے بڑھائیے، تو یہ بھی نظر آجائے گا
 کہ حیات انسانی کی ترکیب میں یہ عناصرِ ثلاثہ محض موجود ہی نہیں بلکہ اپنی اہمیت
 نزاکت کے لحاظ سے ایک خاص ترتیب کے ساتھ موجود رہتے ہیں۔
 طبیعت میں سب سے زیادہ قوی اور سب پر غالب وہ جذبات نظر آئیں گے
 جن سے اعمال حیاتِ شخصی وابستہ ہیں، اس کے بعد ان جذبات و ملکات کا اثر
 پڑے گا، جن پر اولاد کا وجود اور بیوی بچوں کی زندگی منحصر ہے، پھر تیسرے درجہ

پروردہ احساسات آتے ہیں جن پر عام حیات عمرانی و اجتماعی مشروط و موقوف ہو اور یہ
 ترتیب بعینہ فلسفہ ارتقاء کے مطابق ہو، ظاہر ہو کہ ابتدائے تکوین میں افراد اگر
 اپنے وجود کو دنیا کی ہر شے پر موجودات عالم کے ہر وجود پر مقدم نہ رکھتے تو نتیجہ
 یہ ہوتا کہ تنازع و لبقائیں وہ اپنی پوری حفاظت کی طرف سے غافل رہ جاتے،
 قوی تر و مستعد تر دشمنوں کے مقابلہ میں نہ ٹھہر سکتے، رفتہ رفتہ فنا ہو جاتے اور یوں نسل
 نوع ہی چل سکتی اور نہ ہیئت اجتماعیہ ہی کی تشکیل ہو پاتی، فطرت کو نسل انسانی
 قائم رکھنی تھی، اس لیے لا محالہ انسان میں سب سے پہلے انھیں جذبات کا نشوونما ہوا،
 جن پر اس کے شخصی وجود کا انحصار تھا، اور حیات عمرانی کی بنیاد چونکہ اس وقت پر ہی
 جب افراد کی دماغی سطح ایک حد تک بلند ہو چکی تھی، اس لیے جن جذبات پر حیات
 عمرانی کا دار و مدار ہو، انھیں نے تو بھی سب سے آخر میں پایا، اور چونکہ ان مختلف
 طبقات کے جذبات کی تاریخ تکوین میں اختلاف رہا ہو، یعنی یہ سب ایک ہی وقت
 میں یک یک نہیں پیدا ہو گئے بلکہ کچھ پہلے پیدا ہوئے، کچھ ان کے بعد اور کچھ ان
 کے بھی بعد، اس لیے اس اختلاف تاریخی کی مطابقت میں ان کی قوت کے درجہ
 بھی مختلف ہیں، جو جذبات قدیم ترین ہیں وہی انسانی سرشت میں عمیق ترین
 طور پر منقش ہو گئے، جو بعد کے ہیں ان کے نقوش نسبتاً ہلکے ہیں، اور جو جذبات
 سب سے آخر میں پیدا ہوئے ہیں ان کی قوت بھی ضعیف ترین ہے، چنانچہ آج
 جو کیفیت دنیا میں مشاہدہ میں آ رہی ہے، یہی اسی اختلاف درجہ اور ترتیب جذبات
 مختلفہ کا نتیجہ ہے، ہر فرد کو عموماً اور طبعاً سب سے بڑھ کر عزیز اپنی جان ہوتی ہے پھر اپنی
 اولاد، اور بیوی اور پھر درجہ بدرجہ بھائی بہن، ماں، باپ، عزیز دوست پروردہ

وغیرہ، اور جب کبھی ان طبقات کے درمیان باہم تصادم واقع ہو جاتا ہے، تو عموماً
 اکثر پاسداری اسی جذبہ کی کی جاتی ہے، جس کے نقوش فطرت بشری میں بسے
 زیادہ گہرے ہیں، غیروں کے مقابلہ میں حمایت و نصرت ہم وطنوں کی ہمسایوں
 کی برادری والوں کی کی جاتی ہے، پھر ان کے مقابلہ میں اپنی عیال کی اور اس عیال کے بھی مقابلہ
 میں خود اپنی اپنی حاجت مندی و مفلسی کے وقت لئے والوں کا مال اٹا لیا
 جاتا ہے، دوستوں کے روپے کی بے تکلف چوری کر لی جاتی ہے، عزیزوں کے سامان
 پر ہاتھ صاف ہونے لگتا ہے، اپنے ذاتی شوق کے آگے بیوی کا زیور بے دھرم
 فروخت کر ڈالا جاتا ہے، پھر شدید فحط کے زمانہ میں مسلسل بھوک سے عاجز آ کر
 فاقہ کش والدین اپنی اولاد کو سمٹی سمٹی بھراناج کے عوض میں بیچ بیچ ڈالتے
 ہیں، بلکہ بعض انتہائی شدید صورتوں میں یہ پیٹ کا عذاب اتنا سخت ہوتا ہے
 کہ ماں اور باپ اپنی سگی اولاد کو بھون بھون کر کھا بھی ڈالتے ہیں، یہ سارے
 واقعات شواہد ہیں اسی کلیہ کے۔

لیکن فطرت کا مقصود شخص افراد کی زندگی اور صحت سے نہیں پورا ہوتا
 نظام کائنات کا سلسلہ قائم رکھنے کے لیے بنیاد کار، افراد کا نہیں بلکہ نسل
 نوع کا وجود ہے اس لیے حیات نسل کو حیات شخصی پر مقدم ہونا چاہیے چنانچہ
 واقعات کے عالم میں یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ فرائض بقائے نوعی اور بقائے شخصی میں
 جب کبھی تضاد و تصادم واقع ہو جاتا ہے، تو منافع شخصی کو منافع نسلی کے
 مقابلہ میں دب ہی کر رہنا پڑتا ہے، سرشت بشری کا قانون یوں ہے، تو یہ نیند
 نسلوں کا سلسلہ چل سکتا ہے، اور نہ نوع انسانی کا وجود باقی، اگر باپ اولاد کی

تعلیم و تربیت پرورش و نگہداشت پر اپنا ذات، اپنا نفع، اپنی دل چسپیاں
 اپنا آرام، اپنا روپیہ، اپنا وقت قربان کرنا چھوڑ دیں، اگر مائیں زمانہ حمل کی
 تکلیفیں، اور مشقتیں، وضع حمل کے خطرات، اور رضاعت کی بے لطفیاں
 اور بے چسپیاں جھیلنے سے انکار کر دیں، اور اگر والدین بچوں کی پرداخت و
 کفالت کی خاطر اپنی صحت تک کو معرض خطر میں نہ ڈال دیا کریں، تو کیا ممکن
 ہو کہ موجودہ نسل کا وارث کوئی فرد و بشر حیدر و ذر کے بعد روئے زمین پر
 باقی رہ جائے؟ اور یہ سب چیزیں اگر نہ ہوں، تو نوع انسانی کب تک چل
 سکے؟ غرض نظام عالم کے قیام و تسلسل کے لیے لازمی ہو کہ افراد میں ذاتی
 منفعت، ذاتی آسائش وغیرہ تمام ذاتی جذبات، فرائض نسلی و نوعی کے
 سامنے مغلوب رہیں، لیکن حیات انسانی کا ارتقاء یعنی ترقی تمدن جس شے
 کا نام ہو۔ اس کو وجود میں لانے اور پھر اس کے باقی رکھنے کے لیے اسی قدر
 کافی نہیں کہ جذبات ذاتی، جذبات نسلی سے مغلوب رہیں، بلکہ یہ بھی ضرور ہو
 کہ جن جذبات پر حیات عمرانی مشروط ہو، انھیں بھی جذبات ذاتی پر غلبہ و
 تفوق حاصل رہے، ارتقاء حیات کی جس شکل کا نام تمدن و مدنیت رکھا
 گیا ہو، غور کرنے سے واضح ہوگا کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ
 وہ افراد کے لیے ایک سبق ہو، تحدید حریت کا، ایک درس ہو ضبط نفس کا، جتنا
 زندگی کی جتنی صورتیں اس وقت تک بہ روئے کار آ چکی ہیں، ان سب میں
 خصوصیت مشترک بھی پائی گئی ہو، کہ افراد کی غیر محدود آزادی و مطلق انسانی
 کا کچھ جزو سلب ہو کر رہا ہو، ایک لوہے کی سلاخ ہمارے سامنے رکھی ہو، ہم اسے

اٹھا کر آگ پر رکھ دیتے ہیں، گرمی پا کر اُس کے ذرات میں جواب تک باہم بالکل منضم تھے، انتشار شروع ہو جاتا ہے، دوسرے الفاظ میں اس کے ذرات مطلق الغا ہو کر آزادی کے ساتھ حرکت کرنے لگتے ہیں، اب اگر ہم اُسے ٹھنڈا کر کے اس کے ذرات میں اجتماع و انضمام پیدا کرنا چاہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ذرات ترکیبی کی مطلق الغائی سلب ہو گئی، اور بجائے حرکت کے ان میں سکون پیدا ہو گیا یہ حال تمام طبیعی و کیمیائی اجتماعات و مرکبات کا ہے، اور اس سے بڑھ کر یہ کلیہ حیوانی و انسانی اجتماعات پر صادق آتا ہے، جہاں چند افراد نے مل جل کر ایک گروہ یا جماعت بنائی، بس اس کے معنی ہی یہ ہوئے کہ ان کی حیثیت اب افراد کی نہ رہی، بلکہ اس مجموعہ کے ارکان کی ہو گئی، اب وہ گروہ یا جماعت جو ضوابط و قوانین نافذ کرے گی، وہ ہر رکن کے لیے واجب العمل ہوں گے، اجتماعی منافع کے سامنے انفرادی منافع نظر انداز کر دیئے جائیں گے، اور افراد کو اجتماعی اغراض پر اپنے ذاتی و شخصی اغراض قربان کر دینے ہوں گے، ایتھائے تمدن کی ہر منزل کے ساتھ ساتھ اس کی یہ خصوصیت بھی ترقی کرتی جاتی ہے، چنانچہ جو قومیں مادی معیار سے سب سے زیادہ مہذب و متقدم سمجھی جاتی ہیں، ان کے افراد کا بال بال طرح طرح کی پابندیوں میں جکڑا ہوتا ہے، چلنا، پھرتا، سونا، اٹھنا، بیٹھنا، کھانا، بوت، کھانا، پینا، غرض روزانہ زندگی کا کوئی چھوٹا سا فعل بھی ایسا نہیں جس میں مہذب قوم کا کوئی فرد آزاد و مختار ہو، ایک ایک حرکت پر سوسائٹی کی طرف سے قواعد مقرر ہر ادنیٰ سے ادنیٰ جنبش پر ضوابط نگراں، اور کچھ نہ سہی تو کم از کم ایشیائی کا بار تو ہر وقت گلے کا ہار۔

یہاں تک جو کچھ گذرا اس کے یا حاصل کو وفات ذیل میں رکھ سکتے ہیں۔

- (۱) حیات انسانی مشتمل ہے، حیات شخصی، حیات نسلی اور حیات عمرانی پر،
- (۲) حیات کے ان اصناف سہ گانہ میں اکثر اختلاف و تضاد واقع ہو جاتا ہے،
- (۳) فطرۃً طبعاً حیات شخصی کے جذبات و آثار نہایت قدیم اور نہایت قوی ہیں،
- (۴) لیکن نظام کائنات کے قیام و بقا کی صورت صرف یہ ہے کہ حیات نسلی کے جذبات کو حیات ذاتی کے مقابلہ میں قوی کیا جائے، اور ضروریات نسلی نوع کو ضروریات ذاتی و شخصی پر مسترد رکھا جائے،

(۵) ارتقاء تمدن اس کا متقاضی ہے کہ حیات عمرانی کے جذبات کو بھی حیات ذاتی کے مقابلہ میں تقویت پہنچائی جائے۔

ان مقدمات کے ذہن نشین ہو جانے کے بعد اگر تمدن کی ترقی اور نظام کائنات کا قیام مد نظر ہو، تو اس کے سوا چارہ نہیں کہ مصنوعی ذرائع اور خارجی تہذیب سے افراد کی خودی، خود غرضی، خود پرستی کی تمام صورتوں کو دبایا جائے اور ان کے مقابلہ میں انھیں ایشیاء و ضبط نفس، ہمدردی و خدمت خلق کا جو گر بنایا جائے، اس مقصد کے حصول کے لیے جو طریقہ اس وقت تک دنیا کے تجربہ گاہ میں سب سے زیادہ موثر اور کارگر ثابت ہوا، وہ طریقہ "مذہب" ہی، جنت کے اشتیاق میں بھوکے رہے، پیاسے رہے، مشقت اٹھاؤ، تکلیف برداشت کرو، انہی سخت سے سخت توہین گو اور اگر و نعمائے جنت کے شوق میں مال لٹاؤ، اپنے کو مٹاؤ، عزیزوں کی قربانیوں کا تحفہ پیش کر دو، یہاں تک کہ اپنی جان عزیز کو قربان کر دو، اللہ کی راہ میں بہ وقت ضرورت اپنے بھائی کو مار دو، بہن کو قتل کر دو، اکلوتے بیٹے کے

خلق پر چھری پھیر دو، دوزخ کے خون سے، عذابِ الہی کی دہشت سے بڑے سے بڑے اور چھوٹے سے چھوٹے گناہوں اور بدکرداریوں سے بچو، یہ خلاصہ ہو سادی تعلیمات مذہب کا، اور ان تعلیمات پر عمل اپنے اپنے درجہ و بپاط کے لحاظ سے کرو رہا کرو، اور بہارِ ب مخلوق شروع سے آج تک برابر کرتی چلی آ رہی ہے۔

معرض سوال کر سکتا ہو کہ اس غرض کے لیے مذہب کی کیا تخصیص ہو اگر فلسفہ اخلاق کی تعلیم عام کر دی جائے، جب بھی یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہو، لیکن یہ سوال وہی پیش کرے گا جو فطرت بشری کے قوانین سے ناواقف ہوگا، اول تو فلسفہ اخلاق کی تعلیم کی اشاعت عام ہو کس کے بس کی بات، لیکن اس عملی دشواری سے قطع نظر عام انسانی افراد جس ذہنی سطح پر ہوتے ہیں اس کے لحاظ سے ان میں یہ قابلیت ہی کب ہوتی ہو، کہ وہ کسی فعل کو اختیار یا ترک اس کے اصلی حسن و قبح کی بنا پر کریں، اور اپنا محرک عمل، قانون منطقی یا آئین استدلال کو رکھیں؟ اور پھر بالفرض خود غرضانہ و خود پرستانہ زندگی کے نقصانات کسی طرح ان کے ذہن نشین کر بھی دیئے جائیں تاہم دلائل عقلی و براہین منطقی اپنے اندر وہ زبردست قوت و اثر کہاں سے لایکتے ہیں، جو الہامی و غیبی احکام کا حصہ ہے۔ فطرت بشری اس پر مجبور ہے کہ جن تحریکات کا اثبات دلائل عقلی سے نہیں ہوتا، ان کی نفی بھی دلائل عقلی کے بس میں نہیں ہوتی، جو شے دلیل کی راہ سے آتی نہیں، وہ دلیل کے راستے سے نکالی بھی نہیں جاسکتی جذبات کا مقابلہ صرف جذبات ہی کر سکتے ہیں، اور ظاہر ہو کہ خودی، خود غرضی اور خود پرستی کے دواعی و محرکات دکم از کم، براہ راست

وداعی و محرکات) دلائل عقلی و براہین منطقی نہیں ہوا کرتے، بلکہ محض جذبات ہوتے ہیں، پس ان جذبات کا اگر زور توڑنا ہو تو یہ ناگزیر ہے، کہ ان کے مخالف جذبات ہی قوی تر اور محکم تر پیدا کئے جائیں، اور یہ جذبات حسنہ، جذبات خبیثہ کو اس طرح ہڑپ کر جائیں، جس طرح اژدہا سانپوں کو نگل جاتا ہے، اور یہ مقصد ایک وحی والہام کرنے والی ذات ایک عقل و ادراک، ہوش و خرد، روح و مادہ سے مافوق و ماوراء مادہ ہستی، اور ایک چون و چرا، رد و قدح، نقد و جرح سے بالاتر و بلند تر حاکم کے ماننے ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔

یہی علم ہے اس تاریخی حقیقت کی، کہ جن قوموں میں مذہبی جوش و خروش کی روح قوی ہوتی ہے، وہ کائنات ارتقاء کی کش مکش اور تنازع للبقا میں ہمیشہ اُن قوموں پر غالب آگئی ہیں جن کی دینی بندش ڈھیلی ہو چکی ہے، آغا خان سلام میں مسلمان گنتی کے چند افراد یا چند سیکڑہ تھے، سامان حرب کے بھی معراکین جوش دینی و حمیت مذہبی سے لبریز اپنے سے کہیں زائد تعداد اور کہیں زائد دولت و سامان رکھنے والے اہل عرب پر غالب آگئے، دور فاروقی میں مسلمان غیرت ایمانی کے پتے تھے، اپنے سے کہیں زائد آراستہ و مہذب اور اپنے سے کھلی کھلی گئے زائد ایرانیوں اور رومیوں کے تخت و تاج پر قابض ہو کر رہے، غزنوی اور غوری کے سپاہی "نیم وحشی" سہی جنگ جو سہی، پھر بھٹی دم کے دم میں قدیم ہندی تہذیب و تمدن کا چراغ گل کر گئے۔

یہ سب شواہد ہیں اسی حقیقت تاریخی کے کہ ارتقاء حیات اقوام میں مذہب کو دخل عظیم ہے، اور مذہبیت اس کا ایک عنصر اہم، بے شبہ یہ کہا جاسکتا

ہو کہ بعض سیاحوں کے بیان کے مطابق آج بعض قبائل دنیا میں ایسے بھی موجود ہیں جن میں کوئی مذہب سکرے رائج ہی نہیں مثلاً امریکہ کے اسکیمو اور بایں ہمہ وہ زندہ ہیں، لیکن اگر ان متفرق جہاں گرد سیاحوں کا بیان معتبر مان لیا جائے تو یہ بھی انھیں بیانیوں سے ثابت ہو کہ ان لامذہب قبیلوں میں سکرے کوئی تمدن بھی نہیں، اور اس سے کلیہ بالا کی تضعیف کے بجائے اور تقویت ہو گئی گویا ایک نظیر اور اس کلیہ کی باتھ آگئی کہ جہاں مذہب نہیں وہاں تمدن بھی نہیں اور بالفرض اگر ان میں کسی حد تک تمدن تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ قبائل ہجراتی حیثیت سے ایسے مقام پر آباد ہیں، جہاں رہ کر انھیں دوسرے قبائل و اقوام کے ساتھ تنازع للبقا میں کسی جدوجہد کی حاجت نہیں پڑتی اور اس لیے ان کی مخصوص استثنائی حیثیت سے سارے روئے زمین کے متعلق کوئی استنباط کیسے صحیح ہوگا، جہاں تنازع للبقا میں عملی جدوجہد کی ضرورت قدم قدم پر ناگزیر ہو،

یہ سچ ہو کہ مذہب کا ایک بڑا حصہ ایسے اعمال، عقائد و رسوم پر مشتمل ہوتا ہے جو حیات اقوام میں براہ راست معین نہیں ہوتا، اور اس لیے اس جزو کی قیمت ارتقائی نقطہ نظر سے کچھ نہیں ہوتی، لیکن مذہب کے عمرانی و معاشری جزو کو زور دینا اور قوی الاثر بنانے کے لیے لازمی ہو کہ اس میں عقل سے ماوراء جو اس وادراک سے مافوق، اور تجربہ و مشاہدہ سے یرتر، رسوم و عقائد کا طلسم قائم رہے، مذہب سے اگر اس کے تمام مافوق العقل اجزاء حذف کر دیے جائیں اور اسے سرتاپا ایک عقلی مذہب بنادیا جائے، تو وہ ایک فلسفہ ہو کر رہ جائے گا، مذہب

باقی ہی کیوں رہنے لگا،

مذہب ترقی تمدن، دار تقار حیات میں معین ہی نہیں ہوتا، بلکہ ترقی تمدن کا مدار چونکہ ایک بڑی حد تک حیات انسانی کے شعبہ حیات تملشہ کے درمیان ایک خاص توازن و تناسب قائم رکھنے پر ہی، اس لیے مذہب نے ہی اپنے تمام مہات شرائع میں اسی اساسی حقیقت کو پیش نظر رکھا ہے، ذیل میں چند مثالیں ملاحظہ ہوں،

(۱) بقلے حیات شخصی کے لیے سب سے مقدم ضرورت غذا و تغذیہ کی ہے، اس فطری تقاضہ کا عملی نتیجہ یہ نکلا کہ انسان سب سے زیادہ حریم کھانے پینے پر ہو گیا، اور اس کے مقابلہ میں ہر شے سے بے پروا مذہب نے اس گہری حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اپنا ایک اہم فرض یہ رکھا کہ اس ہوس کا زور توڑے اور اس حرص میں اعتدال پیدا کرے، اسلام میں روزہ ایک پورے مہینہ کی طویل مدت کے لیے فرض کر دیا گیا، اور نفل روزوں کے طرح طرح کے فضائل بیان کر کے ان کی ہر طرح ترغیب دی گئی۔

(۲) حیات معاشری و عمرانی کے حق میں جو شے سم قائل کا درجہ کھتی ہو وہ افراد کی انانیت، خودی و خود پرستی ہی، مذہب نے رکوع سجود، نماز باجماعت اور حج کے ذریعہ سے اس جذبہ کو فنا کر دینے کی پوری کوشش کی بڑے سے بڑے متکبر تاجدار کو نماز کے وقت یہ نظر آ جاتا ہو کہ مثل عام افراد کے وہ بھی اپنی ہستی کے لیے کسی بالاتر قوت کا محتاج ہے، اور اس حیثیت سے اسے اپنے ہم جنسوں پر کوئی تفوق نہیں ہے اور نماز باجماعت میں تو یہ احساس کئی گنا بڑھ جاتا ہے، جس مذہب میں نماز باجماعت اور حج جیسے عالمگیر اجتماع کی تاکید ہے، اس نے اس نکتہ کو دوسرے

مذہب سے بہتر سمجھا ہے۔

(۳) جن افعال پر بقائے حیات شخصی راہ راست مشروط و موقوف ہے، ان کے بعد ان اعمال کا نمبر آتا ہے، جو ان میں بالواسطہ معین ہوتے ہیں، یعنی اعمال کس معیشت یہی نفسیاتی رائہ ہے، اس کا کہ افراد کو اپنی جان کے بعد ہی اپنا مال سب سے زیادہ عزیز ہوتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اپنے مال کو اپنی ہی ذات تک محدود رکھے تو حیات اجتماعی کا فوراً خاتمہ ہو جاتا ہے، مذہب نے یہاں بھی فطرت بشری کی صحیح نباضی کر کے جب مال پر ضرب لگائی، زکوٰۃ کو فرض قرار دیا، خیرات کی تاکید کی اور بخل کی مذمت سخت سے سخت الفاظ میں کی۔

(۴) حیات اجتماعی کو براہ راست ترقی دینے کا بہترین ذریعہ یہ ہے کہ مختلف طبقات کے افراد باہم میل جول رکھیں اور عمر میں کم از کم چند مواقع ایسے ضروری ہوں کہ شاہ و گدا، امیر و غریب، عالم و جاہل ایک سطح پر کھڑے ہوں، اس غرض کے لیے دوسرے مذہبوں نے مختلف مقامات کو مقدس قرار دیکر، وہاں کی زیارت اپنے پیروؤں پر واجب کر دی، اسلام نے حج و زیارت حرمین جمعہ و عیدین کے احکام کے ذریعہ سے ان مصالح کی رعایت بوجہ احسن کر دی۔

(۵) فرائض و واجبات کے علاوہ مذہب نے عموماً جن اعمال کو افضل و شرف قرار دیا ہے، اور جن کے فضائل کو خاص طور پر نوکد کیا ہے وہ اکثر وہی ہیں، جن سے انسان کے جذبات خودی و خود پرستی فنا ہو جائیں، جو لوگ غصہ کو ضبط کرتے ہیں، اپنے نفس کے لیے انتقام نہیں لیتے، راہِ تکبر و غرور سے بچتے ہیں، دوسروں کے ساتھ نیکی کرتے ہیں، ایسوں کی بڑی بڑی فضیلتیں بیان ہوئی ہیں، اور ان سب کو آخرت میں

بڑی بڑی امیدیں دلائی گئی ہیں، لیکن ایک کال پر طمانچہ مارنے والے کے سامنے دوسرا کال کر دینے کا حکم افراط کے مقابلہ میں تفریط ہو، اس لیے جو مذاہب زیادہ مکمل ہیں، انھوں نے اس جزو کو نظر انداز کر کے انتقام کی پوری اجازت دے دی ہے۔ البتہ اس کے حدود سختی کے ساتھ قائم کر دیے ہیں اور ان قیود کو توڑنا خود ایک جرم قرار دیدیا ہے۔ طرح طرح کے مجاہدے اور ریاضتیں جو تمام مذہبی مشواہدوں کے لیے تنہا امتیاز رہی ہیں، ان کے روحانی مصالح جو کچھ بھی ہوں، ارتقائی نقطہ نظر سے ان کی یہ حکمت ظاہر و واضح ہے کہ افراد کی انانیت شکستہ ہوا اور پھر ہجرت کی اس قدر ترغیب صاف ادھر اشارہ کر رہی ہے کہ مقاصد کے سامنے وطن اور وطن کی محبت مغلوب رہے، اور یہ نہ ہونے پائے کہ ارتقائی جدوجہد میں زمین کے ٹکڑوں کی محبت کسی بلند مقصد اور اعلیٰ مسلح نظر کی عنان گیر ہو جائے۔

(۶) جذبات شخصی کے بعد ہی شدت و حدت کے لحاظ سے جذبات نسلی کا نمبر آتا ہے، اور کبھی ان میں اور جذباتہ عمرانی میں بھی آکر تضادم و تعارض واقع ہو جاتا ہے اس واسطے مذہب نے جذبات نسلی کو بھی حدود کے اندر رکھنے کا پورا انتظام کیا ہے۔ حرام کاری پر سخت سے سخت وعید دنیا میں بھی اس کے لیے انتہائی تعزیر عھمت و عفت کے مناقب، تعداد ازواج کی تحدید اور پھر جو مذہب سب سے زیادہ مکمل ہے اس میں اشاعت محشر تک کے لیے سخت مزا ہیں، ان سے ہی نفوس و مقصود ارتقائی نقطہ نظر سے ہے، روزہ کی حالت میں دن دن بھر اور اعتکاف اصرام کی حالت میں ایک مدت تک شب و روز مسلسل جائز محفوظ نفس سے پرہیز بھلی کی قیبل

غرض مذہبی پابندیاں گو بعض شخصی منافع اور افراد کی ذاتی لذت پرستیوں
 کی راہ میں کسی ہی حائل ہوں اور گو یہ بعض حالات میں افراد کو کیسی ہی شاق
 گزرتی ہوں، لیکن جماعت کے حق میں براہ راست اور پھر اس طرح افراد کے حق
 میں بھی بالواسطہ رحمت ہی رحمت ہے، اور معیار ارتقائی پر پرکھنے کے بعد مذہب
 زحماتوں سے کہیں زائد زحماتوں ہی کا سبب نظر آتا ہے، البتہ اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ
 مذہب کے حدود میں تخلیط کا احتمال نہیں، دنیا کی ہر دھڑ کو مرض میں ادھر تر یا ق
 کو زہر میں تبدیل کر دینا ممکن ہے اور مذہب اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں مذہب کی
 قیود اور پابندیاں جب خود مذہب کی قائم کی ہوئی حدود سے متجاوز ہو جاتی
 ہیں، یا مذہب جب عقائد میں بجائے حقائق کے محض چند اوہام کا اور اعمال
 میں بجائے اخلاق و معاملات کے چند رسوم کا مجموعہ بن جاتا ہے اور مذہب کے
 روح نکل کر خالی پوست ہی پوست پاتی رہ جاتا ہے، تو اس وقت مذہب جس
 طرح مذہب نہیں رہ جاتا بلکہ محض مذہب کا لفظ مذہب کی ایک محرف
 تصویر، اسی طرح اس کی ارتقائی قیمت بھی اس وقت صفر ہو کر رہ جاتی ہے،
 اور ارتقائی حیثیت سے وہ مفید ہونے کی جگہ الٹا مضر ہونے لگتا ہے۔

